كتب وشخصيات من منظور الثورة النقدية

القسم الثانى "جـ٢"

ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة

القسم الثانى "جـ-٢"

د/ عاطف العراقى

كمبيوتر : (دار الوفاء)

الطباعة : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

شارع ملك حفنى قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة أمام بلوك رقم ٣

الرقم البريدى : ٢١٤١١ - اسكندرية

رقم الإيداع : ٢٠٠٠/٩١٥٤

الترقيم الدولى: x - 067 - 327 - 977

ثورة النقد فى عالم الأدب
والفلسفة والسياسة

القسم الثانى

كتب وشخصيات
من منظور الثورة النقدية

الجزء الثانى

د/ عاطف العراقـى

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
ت: ٥٣٥٤٤٣٨ - اسكندرية



الزعيم الخالد / مصطفى النحاس باشا



الإهـــــداء

إلى روح الرجل الذى تجسدت فيه القيم النبيلة والأفكار السامية.

إلى من خصص حياته لخدمة أبناء مصر والعروبة.

إلى من التقيت به وأنا فى المهد صبياً. واستوعبت كلماته منذ سنوات الشباب.

إلى من ظلم حياً وظلم ميتاً.

إلى الزعامة والزعيم " **مصطفى النحاس باشا** "

أهدى هذا الكتاب حتى تسعد روحه فى السماء.

وأنا أقول فى شوق لها مخاطباً بعد حياتى التى امتزج فيها الألم بالشقاء:

اذكرينى.... فقد آن الأوان للقاء الروح بالروح،

بعد أن باعد بيننا الزمان والمكان.

عاطف العراقى

٢٣/٨/١٩٩٩م



شكــر وتقــدير

يتوجه المؤلف بأعمق آيات الشكر والتقدير لجميع المؤسسات الفكرية والثقافية داخل مصر وخارجها والتى استمر التعاون معها طوال فترة إعدادى لهذا الكتاب، ومازال التعاون بينى وبينها مستمراً. كما أتوجه بشكـــرى إلـــى جميع الزملاء والأصدقاء الذين شاركوا فى المعارك الفكرية التى أشرت إليها فى هذا الكتاب، رغم الخلاف بينى وبينهم. لقد كانت آراؤهـــم النقديـــة فـــى مجالات الأدب والفلسفة والسياسة عاملاً رئيساً لتعميق دائرة الحوار وإبـــراز الثورة النقدية.

عاطف العراقى

تقديم

هذا هو الجزء الثانى من القسم الثانى من كتابنا: ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة. وإذا كنا قد عالجنا فى القسم الأول من الكتاب، القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية، وحللنا فى الجزء الأول من القسم الثانى مجموعة من الدراسات التى تركها لنا مؤلفون قدامى ومحدثون بالإضافة إلى الإشارة إلى حياتهم الفكرية، فإننا فى الجزء الثانى من هذا القسم، وجدنا من واجبنا أمام القراء الأعزاء استكمال دراسة مجموعة من الكتب والمؤلفات من منظور الثورة النقدية. كتب ومؤلفات إذا اتفقنا مع مؤلفيها تارة، فإننا بنظرة نقدية اختلفنا معهم تارة أخرى، وكشفنا عن أسباب الاتفاق والاختلاف فى جانبنا ومن الضرورى كما نعتقد التمييز بين المثقفين وأشباه المثقفين. التمييز بين النقد الحقيقى، والنقد الزائف. الفصل بين ثقافة النور وخرافات الظلام. تحليل الفوارق بين الثقافة الجادة، وخرافات البتروفكر والتى تعد فى حقيقتها وجوهرها جهلا على جهل، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

سيجد القارئ مجموعة من الدراسات النقدية لمفكرين من أمثال أبى حيان التوحيدى، وثارا جوثا وتوفيق الطويل وشوقى ضيف وأحمد مستجير وغيرهم من الأعلام والرواد والأساتذة والباحثين والدارسين.

والله هو الموفق للسداد...

عاطف العراقى

مدينة نصر القاهرة فى ١٩٩٩/٨/٢٣.

الفصل الأول

كتاب: نظرة فى مستقبل البشرية

تأليف: فيديريكو مايور ثاراجوثا

ترجمة: د. محمود على مكى



كتاب

نظرة فى مستقبل البشرية (قضايا لا تحتمل الإنتظار)

تأليف

فيدير يكو مايور ثاراجوثا

ترجمة: د. محمود على مكى

من الأمور التى يسعد لها الإنسان فى مصرنا المعاصرة، الإهتمام بحركة الترجمة، إن هذه الحركة اعتبرها من جانبى الطريق الرئيسى إلى التنوير. وكم نبهنا إلى ذلك مفكرون كبار يمثلون حركة التنوير فى عالمنا العربى الحديث من أمثال رفاعة الطهطاوى وطه حسين وزكى نجيب محمود. إن هذه الحركة ينبغى أن تقف جنباً إلى جنب مع حركة التأليف وحركة التحقيق. ومنذ سنوات ليست بعيدة كانت لدينا هيئة التأليف والترجمة والنشر.

وقد لا يعلم القراء أن هذا الإسم، إنما كان له مغزى كبير. إنه يعنى أن حركتنا الثقافية لا يمكن أن تزدهر إلا عن طريق التأليف وهذا هو الإسم الأول، وعن طريق الترجمة وهذا هو الإسم الثانى، وعن طريق النشر، والنشر هنا معناه نشر التراث أى تحقيقه، وهذا هو الإسم الثالث.

نعم لقد كنت سعيداً غاية السعادة حين تسلمت هذا الكتاب المترجم، كتاب "نظرة فى مستقبل البشرية"، أو قضايا لا تحتمل الإنتظار، وذلك لأسباب عديدة، من بينها أننى أعلم - كما أشرت منذ قليل - أنه لا تنوير بدون ترجمة واهتمام بالتعرف على أفكار الآخرين، ومن يقتصر على ثقافته فقط فإنه سيكون كمن يجلس فى حجرة مغلقة بين جدران أربعة. إنه يجلس فى الظلام، وستكون الجسور بينه وبين الآخرين

مقطوعة تماماً، إنه يتنفس هواء راكداً فاسداً وسيصاب بالإختناق الفكرى. إنه سيكون كمن يتحدث على موجة، والطرف الآخر يتحدث على موجة أخرى. وإذا كنا نتحدث عن قضية الأصالة والمعاصرة، وإذا كانت الأصالة تعنى أساساً التراث، فإن المعاصرة تعنى فى حقيقتها وجوهرها العلم الأوروبى، وكيف نتعرف على العلم الأوروبى، أو الفكر الأوروبى بدون الترجمة. وكم أدى اهتمام بعض الخلفاء العباسيين بالترجمة حين إنشاء بيت الحكمة، إلى جوانب مشرقة وضاءة فى حضارتنا العربية.

ومما ضاعف من سعادتى أن مؤلف الكتاب يعد من المفكرين الكبار وله بصماته فى مجال التعليم والثقافة. لقد ولد عام ١٩٣٤ وحصل على درجة الدكتوراة فى الصيدلة ثم عمل أستاذاً للكيمياء الحيوية، وتولى رئاسة جامعة غرناطة لمدة خمس سنوات، بل ما زال رئيساً فخرياً لها، وانتخب عضواً بمجلس النواب وعين وزيراً للتعليم والعلوم بأسبانيا، كما عمل أيضاً مستشاراً لليونسكو ثم مديراً عاماً مساعداً منذ أكثر من عشر سنوات، وانتخب مديراً عاماً لليونسكو عام ١٩٨٧.

المؤلف إذن صاحب خبرة كبيرة، إنه يكتب عن ثقة واقتدار. وواثق الخطوة يمشى ملكاً. وكم كنا متحمسين نحن أعضاء مجلس إدارة الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية والتى صدرت عنها الترجمة العربية لهذا الكتاب، لترجمة هذا الكتاب الحيوى والبالغ الأهمية وكان على رأس المتحمسين رئيس مجلس إدارة الجمعية. الدكتور محمود محفوظ، والدكتور أمين الجمل، وهما من هما فى مجال الإهتمام بقضايا الثقافة والفكر والعلم. لقد تابعا العمل فى مراحله الأولى وحتى خرج إلى النور وسيدرك القراء فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه الجهد الكبير الذى بذله العالمان الكبيران الدكتور محمود محفوظ، والدكتور أمين الجمل.

وما يقال عن المؤلف العظيم، فيديريكو مايور ثاراجوثا، يقال عن أستاذ عظيم القدر، عميق الثقافة، ملأ بقاع الأرض علماً وقامت بتكريمه هيئات علمية كثيرة داخل مصر وخارجها، داخل الوطن العربى، وخارج الوطن العربى أيضاً، إنه الدكتور محمود على مكى والذى قام بترجمة هذا الكتاب والذى اعتبره أعظم كتاب مترجم أخرجته مؤسسة فرانكلين (الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية الآن) فى السنوات الأخيرة.

لقد بذل الدكتور محمود مكى جهداً كبيراً فى ترجمة الكتاب من لغته الأصلية، اللغة الأسبانية، إلى اللغة العربية. إننا نقرأ الكتاب فى لغته العربية التى ترجم إليها، وكأننا نقرأ نصاً عربياً. وغير خاف علينا أن المترجم الدقيق لابد وأن يكون متعمقاً فى اللغتين، اللغة التى يترجم منها واللغة التى يترجم إليها. وهذا لا يتوافر عندنا حالياً فى مصرنا المعاصرة إلا فى عدد قليل جداً من المترجمين لا أكون مبالغاً إذا قلت إن عددهم لا يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة. وسيظل القراء على امتداد عالمنا العربى كله شرقاً وغرباً على وعى تام بالجهد، والجهد الكبير الذى قام به عالمنا وأديبنا الفذ، الدكتور محمود مكى، وخاصة أننا أمام كتاب رائع من حيث موضوعه، كتاب لا غنى عنه لأى مثقف من قريب أو من بعيد.

يقول الدكتور محمود محفوظ بحق فى تقديمه للترجمة العربية للكتاب: "ومع التقدير الكبير للعلم الذى يلمسه القارئ فى جميع صفحات الكتاب، فإن المؤلف يؤكد بصفة دائمة على ما أسماه سقراط بالبعد الأخلاقى للعلم، مشيراً إلى أنه من أكثر الأمور إلحاحاً علينا اليوم، تأصيل المفهوم الأخلاقى للعلم وجعله منطلقاً لكل تقدم علمى وتكنولوجى، حتى نجنب العالم الحديث كارثة الفناء الكبرى (ص١٠).

بل إن هذا التأكيد للربط بين الجانبين العلمى والخلقى، نجده فى آخر سطور المقدمة التى كتبها ثاراجوثا للترجمة العربية. استمع إليه أيها القارئ العزيز

وهو يقول: "ولا يخامرني شك في أن العالم سوف يهتدي في نهاية القرن العشرين إلى طريق جديد يؤدي بنا إلى تحقيق الثروة العظمى التي هي مناط آمالنا ما دمنا قادرين على الإستخدام الحكيم لمواردنا وطاقاتنا في سبيل التعايش لا من أجل إثارة الفرقة والتخاصم... أما الثروة التي نعنيها فهي التي تتمثل في التضامن الإنساني الحق. من أجل ذلك علينا جميعاً أن نشرع في العمل بعزيمة وتصميم بغير أن نترك شيئاً من عملنا ولا حبنا ولا ضحكنا للغد لأن ذلك الغد إذا ضعفنا أو تهاونا قد لا يشرق علينا من جديد. (ص١٦).

ومن الواضح أن تخصص المؤلف في المجال العلمي أساساً في الصيدلة والكيمياء الحيوية قد أفاده كثيراً. إن الكتاب يشهد بنزعته العلمية الواضحة. إنه يتحدث عن الطاقة العقلية وعن الجهد وعن الإرادة الصادقة. إنه يبين لنا أن العلم هو أول شرط لا يمكن بغيره أن يتحقق قيام مجتمع أكثر عدلاً وكرامة من مجتمعنا الحالي. إنه يكشف لنا عن دور الثقافة والمعرفة والتعليم. فهو يقول في مقدمة كتابه "والآن ونحن على بوابة القرن الجديد تتضح أمامنا هذه الحقيقة وهي أن المعرفة هي علة الشطر الأعظم من التغير الكمي للتاريخ سواء من ناحية العمق أو سعة المجال. ولهذا فإني أؤكد أن حلول جميع المشاكل ينبغي أن تقوم على أسس علمية وتعليمية، هذا بدون أن أهون من أهمية القرارات السياسية التي ينبغي أن تكون ملائمة وفي موضعها الصحيح. إن الجواب يكمن اليوم - كما كان بالأمس ولكن على نحو أجلى اليوم مما كان عليه بالأمس - في كلمة واحدة: الثقافة (ص٢٩ من الترجمة العربية).

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن القضايا الرئيسية التي يدور حولها الكتاب إنما تتمثل في قضايا علمية وإنسانية وخلقية، فإن هذا يتضح تماماً من العناصر التي تدخل في إطار فصول الكتاب. ولنشر الآن إلى فصول الكتاب قبل أن نقف عند

بعض القضايا التى يثيرها مؤلف الكتاب فى كتابه الرائع "نظرة فى مستقبل البشرية" والذى تزيد صفحاته عن أربعمائة صفحة.

يتضمن الكتاب أربعة فصول ويندرج تحت كل فصل مجموعة من النقاط والقضايا وذلك على النحو التالى:

موضوع الفصل الأول، الواقع والأمل، ونقاط هذا الفصل هى:

١- العالم الذى نعيشه.

٢- الآفاق الجديدة.

٣- مفهوم جديد للتنمية.

٤- الإستقلال الجديد.

٥- جسور على الحدود.

وينتقل المؤلف من الفصل الأول إلى الفصل الثانى وموضوعه، فى آفاق حقوق الإنسان، وقد تضمن هذا الفصل النقاط والمحاور الآتية:

١- الحق فى الحياة.

٢- حق الإنسان فى السلام.

٣- الحق فى المساواة: المعوقون.

٤- الحق فى التعليم.

٥- التطبيق العادل للمعرفة.

٦- الإعلام بصفته حقا.

أما الفصل الثالث فموضوعه، من منظور العلم، وتندرج تحت هذا الفصل النقاط التالية:

١- العلم ومجتمع المستقبل. التجربة الأسبانية.

٢- البحث العلمى بصفته عملا إبداعيا.

٣- البحث العلمى والأولويات.

٤- عالمية العلم.

وموضوع الفصل الرابع والأخير من فصول الكتاب، التربية من أجل المستقبل وكان هذا الفصل متوقعاً من رجل تولى العديد من المناصب التى تتصل بالتربية بطريقة مباشرة، وخاصة حينما انتخب مديراً عاماً لمنظمة اليونسكو.

ويتضمن هذا الفصل موضوعين رئيسيين هما:

١- السياسة التربوية والعلمية.

٢- الجامعة المطلوبة.

من الواضح إذن أن هذا الكتاب من حيث موضوعاته يعد من الكتب البالغة الأهمية. إننا نجد كم المعلومات فى هذا الكتاب وكأنها الشلال الذى يتدفق وبحيث أن القارئ يقف حائراً فى دهشة وإعجاب أمام كل صفحة من صفحات هذا الكتاب. يقف عند كل سطر فيه لأنه يعد ثمرة لإطلاع غزير من جانب المؤلف الذى يعد فى طليعة الكتاب المثقفين فى البلاد الأسبانية. أذكر أن مجموعة من الدارسات الأسبانيات التقين بى فى مكتبة منزلى وحين رأين هذا الكتاب، كتاب "نظرة فى مستقبل البشرية، قضايا لا تحتمل الإنتظار"، قمن بإبلاغى أن مؤلف الكتاب يعد ثقة فى كتاباته وقمة فى اطلاعه وتحليلاته، وقد أثنين على قيام الدكتور محمود مكى بترجمة هذا الكتاب، وهو من هو فى عمق ثقافته وترجماته الأمينة الدقيقة، وجميع المثقفين بأسبانيا يعرفون قدر الدكتور محمود مكى وخاصة أنه حصل على درجة الدكتوراة من جامعة مدريد وعمل وكيلاً لمعهد الدراسات الإسلامية فى مدريد وأستاذاً زائراً فى المعهد المكسيكى وعضواً مراسلاً للمجامع الملكية للتاريخ بمدريد.

إن هذا الكتاب يثير العديد من القضايا التى يجب أن نتصدى لدراستها منها على سبيل المثال قضية التقدم العلمى والأخلاق، وأيضاً المعالجة العلمية لمشكلات

العالم وكل مجتمع من المجتمعات. إنه ينظر إلى تلك المشكلات من خلال نظرة علمية عقلية نحن الآن فى أمس الحاجة إليها وخاصة فى مجتمعاتنا النامية. لقد آن لنا أن نودع الخرافة، آن لنا أن نبتعد عن أوجه العلاج لمشكلاتنا والتى تستند إلى العاطفة الهوجاء، وبحيث نعتمد على الأسلوب العلمى فى حل مشكلاتنا الفكرية والتعليمية والإجتماعية والإقتصادية. نقول هذا ونؤكد على القول به نظراً لأننا ما زلنا نجد فى مجتمعاتنا النامية من يفسد فيها سواء فى مجال الفكر أو مجال الإقتصاد والإجتماع.

ويتحدث مؤلف الكتاب فى الفصل الأول من كتابه عن الواقع والأمل ويثير العديد من القضايا التى تعد بالغة الأهمية كما أشرنا منذ قليل. إنه يكشف لنا عن دور العلم فى المجتمع، ويذهب إلى أن هناك حدثاً لا سبيل إلى إنكاره، وهو أن العلم قد ساهم إلى حد كبير فى إمدادنا بالتصور الجديد للمجتمع. بل إن مسئولية العلم أكبر فيما يتعلق بتغيير طبيعة الأوضاع، وهو التغيير الذى يطمح إليه عصرنا الحاضر. ويربط بين العلم والتقدم التكنولوجى من جهة، والأخلاق والسياسة من جهة أخرى وخاصة حين يعطينا بيانات دقيقة فى مجال المقارنة بين أحوال المجتمعات فى مجالات التغذية والصحة والأمية والجهل، فمستوى دخل الفرد فى بعض البلاد يبلغ أكثر من ٢٥٠ ضعفاً لدخل الفرد فى بلاد أخرى، وفائض الأغذية يكدس لدى سكان بعض البلاد بل ويضطرون أحياناً إلى إحراقه أو تدميره على حين يموت من الجوع مواطنو بلاد أخرى والإنتاج الصناعى فى البلاد الغنية يخفض بشكل متعمد وبتخطيط مدروس وذلك بسبب قلة الطلب على حين يعيش ثلثا سكان الأرض فى حالة من الفقر المدقع.

كما يكشف لنا المؤلف مايور ثاراجوثا بنظرته الثاقبة، عن أن الإختلالات التى نجدها فى العالم تتخذ طابعاً كلياً دولياً وبحيث لا تقتصر على البلد الذى تقع

فيه. ويعطينا مثالاً على ذلك حين يقول (ص٤٩): "فمن المعروف أن الماء والهواء لا يعرفان الحدود. ولهذا فمشكلة الماء والهواء لا يمكن أن تعالج على أساس التقسيمات الجغرافية. والتلوث مثلاً ظاهرة عالمية. وقد نبه ممثلو العالم الثالث فى أكثر من مناسبة إلى أن بلادهم لم تكن مسئولة عن التلوث الذى لم تنل حظاً من منافع العوامل التى أدت إليه وهى مع ذلك تصلى بنار حرائقه الوخيمة، وعليها أن تعانى مع سائر البلاد الأخرى الآثار الضارة المترتبة عليه، على الرغم من أن البلاد الصناعية هى التى تسببت فى التلوث بعد أن جنت ثمرات ما وصلت إليه من قدرة صناعية.

ويختم المؤلف الجزء الأول من أول فصول كتابه بالحديث عن أبرز مشاكل اليوم ويرتبها حسب وجهة نظره فيما يلى:

١- الإنفجار السكانى: يزيد سكان العالم بمعدل ٢٠٠,٠٠٠ نسمة فى اليوم، ونسبة كبيرة منهم محكوم عليهم بأن يعيشوا معرضين للمرض والجوع والجهل والفقر الشديد.

٢- تأثير وسائل الإتصال: أهمها الإذاعة والتليفزيون، والنفوذ الهائل لهما سواء من ناحية الإتساع أو من ناحية العمق الذى يباشره هذان الجهازان على نفوس البشر يجعلهما بحق أخطر ظاهرة اجتماعية فى حياة الإنسانية. إنهما يقومان بتوسيع مجال المعرفة أمام إنسان اليوم والوصول بها إلى مستوى يشمل عالمنا الأرضى كله.

٣- الهجرة من الريف.

٤- تلوث الغلاف الجوى الحيوى. إن هذه المشكلة ناتجة عما يدعى "التقدم" وإذا لم نتداركها فإنها ستخرج بالتدريج عن نطاق سيطرة الإنسان.

٥- سباق التسلح: يمكن أن يقدر ما ينفق فى العالم على السلاح بمليون دولار فى الدقيقة. وليست هناك بوادر تشير إلى أن هذه الأرقام تتجه إلى الإنخفاض.

٦- الأمراض وسوء التغذية والإسراف فى تناول المشروبات الكحولية وإدمان المخدرات وغيرها، وكلها آفات يمكن أن تؤدى إلى عاهات عقلية ونفسية دائمة.

٧- القدرة على الحكم وإدارة الدولة.

ويتحدث مايور ثاراجوثا مؤلف كتاب "قضايا لا تحتمل الإنتظار" فى قسم من أقسام كتابه عن جوانب يمكن أن نقول عنها إنها تتعلق تعلقا مباشراً بقضية التقدم العلمى والأخلاق. إنه يقول: (ص٦٦): إن التقدم التكنولوجى يقتضى فقد الإنسان لحريته الفردية وتحويله إلى جزئ صغير فى محصلة العمل الجماعى. وإذا لم نحاول تعديل هذا الإتجاه فالذى نخشاه هو أن تترسخ صفة الإنسان الذى لم يعد إلا ترساً فى الآله الهائلة التى تبلغ من الضخامة بحيث لا يستطيع أحد أن يحيط بحجمها ولا بأبعادها، وهكذا نرى أنفسنا وقد أصبح كل فرد منا يعمل ويتصرف فى الحياة ويتخذ قراراته لا من منطلق إرادة حرة، وإنما طبقاً لما تمليه عليه قواعد الطبيعة الجماعية".

والواقع أن مؤلفنا لا يخفى قلقه وهو يتحدث عن هذه القضية وغيرها من قضايا ترتبط بها، وذلك حين يثير مجموعة من الأسئلة، ومنها هذا السؤال: هل يستطيع الإنسان بقدراته الحالية أن يشكل المستقبل كما يشكل الحاضر؟ فالإنسان هو الآن سيد الحياة حقاً، ولكنه ليس سيد حياته الخاصة ولا هو المتحكم فى موته. وهذه الحقيقة هى التى تتولد عنها تساؤلات جوهرية إننا نجد شعوراً متزايداً بأن الإنسانية قد تجاهلت المظاهر السلبية للتقدم التكنولوجى أو لم تقومه حق التقويم. ورجل الشارع نفسه يبدأ الآن فى التساؤل عن قيمة هذا التقدم التكنولوجى العظيم إذا لم يساهم فى استئصال ما يحيط به من شرور وتعاسة أو حتى فى تخفيف آثارها هذا إذا لم يكن هو نفسه سبباً فى زيادتها وتفاقمها.

ويمكننا القول بأن مؤلفنا الكبير قد نجح فى إثارة العديد من القضايا والمشكلات وذلك بطريقة منسقة مترابطة، إن كتابه يشهد له بحدة الذكاء فهو لا ينظر إلى وجه دون وجه آخر بل إنه يبين لنا السلبيات والإيجابيات لكل مشكلة من المشكلات التى يتصدى لدراستها إنه على سبيل المثال إذا بحث فى تلوث البيئة، فإنه يتحدث أيضاً عن تلوث العقل. استمع إليه وهو يقول: (ص٦٩): الخطر العظيم الذى نواجهه اليوم لا يكمن فقط فى تلوث البيئة التدريجى، وإنما أيضاً فى تلوث عقل الإنسان. لقد فقدت الحياة جاذبيتها لأنه لم يعد هناك شئ غير عادى يلفت النظر بقوة. لم تعد هناك أسرار. وهكذا وصلنا إلى ضرب من الضجر الوجودى. الضجر فى عالم فقد فيه الفرد ذاتيته وتحول الناس فيه إلى جماهير من القطعان. وليس هذا الوضع بغير شك أفقاً جميلاً يمكن أن يستهوى الشباب والأجيال الجديدة.

والذى يثير الانتباه فى حديث مؤلفنا مايور ثاراجوثا عن هذه الموضوعات، تفرقته بين العلم فى حد ذاته، والتطبيقات العلمية التكنولوجية، فكل جديد فى ميدان المعرفة من الممكن أن يستخدم من أجل خير الإنسان ورفعته، كما أنه يمكن أن يؤدى به إلى الإنحطاط. ومسئوليتنا – كما يقول المؤلف – هى أن نجتهد فى أن نستخدم المعارف استخداماً سليماً وذلك عن طريق الفكر المستقيم الواضح وبغير أن ننطلق من أحكام مسبقة.

ومما يدلنا على النظرة المتوازنة من جانب المؤلف فى بحثه للعديد من المشكلات، أنه حين يبحث فى موضوع التنمية على سبيل المثال، لا يركز على التنمية المادية فقط، بل يضيف إليها التنمية الروحية والخلقية. والتخلف التكنولوجى لا يعنى بالضرورة تخلفاً حقيقياً إذا وضعنا فى اعتبارنا مجموعة الظواهر الروحية التى تتألف منها الثقافة.

وعلى هذا الأساس نجد مايور ثاراجوثا ينظر نظرة جديدة إلى مفهوم التنمية، إن التنمية يجب أن تكون من أجل الإنسان كله، والتنمية يجب أن تضع فى طليعة أهدافها الإرتقاء بالكائن البشرى سواء من الناحية الروحية أو الخلقية أو المادية. والمجتمع والإقتصاد لابد أن يكونا فى خدمة الإنسان، لا أن يكون الإنسان فى خدمتهما.

ويذكر المؤلف عبارة للبابا يوحنا بولس الثانى يقول فيها: التقدم يتطلب حكماً يتسم بالشجاعة. فعلينا دائماً أن نسأل أنفسنا: هل ما نقوم به فى سبيله إنسانى بالقدر الكافى؟ وهل هو عام أى على مستوى الكون كله بالقدر الكافى أيضاً؟.

وعلى أساس هذه النظرة يبحث مؤلفنا فى قسم من أقسام كتابه عن الإستقلال الجديد، ويبرهن على أن المعرفة هى الطريق إلى التحرر، ويبين لنا كيف أن التراث ملك للجميع. فهو يقول: (ص٩٨): لن نمل ترديد هذه المقولة: وهى أن المعارف العلمية والتكنيكية تراث ملك للإنسانية كلها، ولهذا فإنه ينبغى أن يسمو على محاولات بعض البلاد أو الأمم الإستئثار به كما لو كان ملكية خاصة، وإلا عاد العالم للوقوع فى صيغ أخرى غير مسبوقة للتبعية التى لابد أن تتولد عنها أخطار جسمية.

ويختم المؤلف حديثه عن الإستقلال الجديد بتأكيده على القول بأن الكفاح من أجل الإستقلال الجديد يعد كفاحاً شاقاً وأن الطريق أمامنا طويل. إنه يقول: إنى لأتمنى بجميع جوارحى أن يكون الكفاح الوحيد الذى يسجل التاريخ علينا خوضه فى مطلع القرن الحادى والعشرين هو كفاح جميع الشعوب فى جهد موحد من أجل الوصول إلى الإستقلال الجديد (ص١٠٦).

ويركز المؤلف فى القسم الأخير من الفصل الأول من كتابه: نظرة فى مستقبل البشرية على الحديث عن العديد من القضايا الثقافية، ومن بينها العلاقات الثقافية بين الدول بعضها والبعض الآخر، وكيف أن الثقافة هى حجر الزاوية فى كل

عمل إنسانى، وأنه لا حرية بدون ثقافة ولا ثقافة بدون حرية. ويحدد لنا أعظم عمل ثورى يمكن أن نقوم به فى وقتنا الحاضر وذلك حين يقول: (ص١٢٦): إن نقل السيطرة على العلوم من أيدى القليلين إلى أيدى الكثيرين هو الذى يعد أعظم عمل ثورى يمكن أن نضطلع به فى الوقت الحاضر وهو الذى يمثل القاعدة الصلبة التى نبنى عليها حضارة السنوات الألف القادمة فى جو يحمل بشائر الفجر الجديد. والثورة العلمية ستتحقق حينما لا يعود العلم خاضعاً لسلطة السياسة وإنما يكون مشاركاً لها. نحن نرى المعرفة اليوم خادمة للقوة بشكل مبالغ فيه والوضع السليم هو أن تكون خادمة للعقل. والثورة التى نريدها تكمن فى المعرفة وفى استخدام المعرفة بحكمة. والطريقة الوحيدة التى يمكن بها أن نتوجه إلى نظام دولى جديد هى أن تكون لنا العزيمة الصادقة على أن نحل الحب محل الخلاف والنزاع. علينا أن نحطم القوالب القديمة التى لم تعد صالحة لعالم اليوم والتى صنعت من أجل مجتمع استهلاكى. هناك أفق جديد وعلينا أن نعرف كيف نستكشفه ونهيئ أنفسنا وأرواحنا لمواجهته.

وإذا كنا قد قلنا بأن المؤلف قد خصص الفصل الثانى من كتابه للحديث عن حقوق الإنسان، فإننا نجد لديه فى دراسته لهذه الحقوق، نفس النظرة التى وجدناها لديه فى حديثه عن قضايا التنمية الجديدة والإستقلال الجديد وذلك على النحو الذى أشرنا إليه فى دراستنا للفصل الأول من كتابه إن مؤلفنا يتمتع بالنظرة العميقة الثاقبة، إنه ينظر من أعلى ولا يعالج أى مشكلة من المشكلات بنظرة جزئية مسطحة هامشية. أقول هذا سواء كنت متفقاً أو كنت مختلفاً مع مايور ثاراجوثا حول بعض الآراء التى يقول بها. إن الإنسان يقف فى إعجاب أمام التحليلات العميقة التى يقدمها لنا فى دراسته لحقوق الإنسان ويدهش لكم المعلومات التاريخية والثقافية التى يجدها فى الفصل الذى خصصه للحديث عن حقوق الإنسان. وكم يفرق لنا بين

النظم المكتوبة وبين الممارسة الفعلية. إنه يقول فى الصفحات الأولى من هذا الفصل، الفصل الثانى: والذى يتأمل النظم السياسية السائدة اليوم على اختلافها يمكنه أن يلاحظ أن دساتير معظم هذه النظم وقوانينها الأساسية تكاد تجمع على الإشارة إلى حقوق الإنسان. ولكن ذلك وحده ليس كافياً ولا دليلاً على التطبيق الحقيقى لتلك المبادئ. فالقوانين والبيانات الرسمية ليست ضماناً لصحة الممارسة. فالمهم حقاً هو مدى ما يتاح للمواطنين ولا سيما الفئات المضطهدة من قوة لإثبات حقوقهم والتمسك بها إزاء التأكيدات النظرية الواردة فى القوانين والبيانات ثم ضمانات تنفيذ ما يرد فى تلك القوانين من نصوص ومراقبة هذا التنفيذ سواء على المستوى القومى أو على المستوى الدولى (ص١٣٠ - ١٣١).

ويبحث مؤلفنا مايور ثاراجوثا فى الفصل الثالث من كتابه وبطريقة تفصيلية، دور العلم فى المجتمع. ونجد فى بحثه نفس النظرة العلمية الواسعة الأفق. إننا نجد لديه أيضاً نزعة نقدية واضحة وخاصة حين يفرق بين العلم من جهة وتطبيقاته من جهة أخرى، حين يفرق بين جوانب مضيئة، وجوانب مظلمة. والواقع أن القارئ لهذا الفصل لابد وأن يعترف لمايور ثاراجوثا بالشجاعة والحكمة ويسلم إلى حد كبير بنظرته العلمية العقلانية. إننا نجد ذلك واضحاً غاية الوضوح فى حديثه عن الأبحاث العلمية والقدرات الإنسانية (ص٢٧٧) ودراسته للبحث العلمى والإبداع (ص٢٨٥) وتحليلاته للإبداع والبحث العلمى والتعليم (ص٢٨٨)، وفى كشفه لجوانب البحث العلمى والأولويات وخاصة حين يقول (ص٢٩٣): البحث العلمى هو قبل كل شئ ممارسة الإبداع، هو أن يفرغ المرء لما يميزه من قدرات باعتباره إنساناً. حتى حينما يحتاج الإكتشاف إلى وسائل وأدوات للمراقبة والفحص نافذة التأثير شديدة التعقيد، فإن البحث العلمى قد لا يتطلب امتلاك مثل هذه الوسائل والأدوات، وإنما يكفيه منها ما هو ضرورى، البحث هو أن يرى المشتغل ما يراه الآخرون ثم يفكر فيما لم

يفكر فيه الآخرون. البحث هو أن يطلق الباحث لخياله العنان ولكن بحساب، وأن يلتزم بالمنطق، وبالتقويم الموضوعى للمكتشفات ولكنه يعتد أيضاً بالعبقرية وبالمبالغة والغرابة، بمعنى أنه يحاول تلمس طرح جديد للمشاكل وروابط جديدة بين الظواهر.

وحين يتحدث مؤلفنا عن البحث العلمى والمتطلبات الإنسانية يصدر حديثه بعبارة لوليم شيكسبير أعظم شاعر فى تاريخ البشرية وذلك فى رواية روميو وجولييت (على لسان الراهب لورنثو): ما أعظم النعمة الهائلة التى تكمن فى الأعشاب والنباتات والأحجار وما تحتوى عليه من خصائص غريبة، لأنه لا يوجد على سطح الأرض شئ يعد تافهاً وضيعاً إلا وهو يقدم للأرض منفعة خاصة. وليس هناك شئ طيب يساء استخدامه وينحرف به إلا انقلبت طبيعته فأصبح أداة للشر.

والواقع أننا نجد – كما قلنا – نزعة علمية واضحة تسرى بين دراسة مؤلفنا لعشرات الموضوعات التى تدخل فى إطار هذا الفصل ومن بينها حديثه عن أهداف السياسة العلمية، والتخطيط والحرية، والأولويات الإجتماعية والقومية والدولية، والجامعة والبحث العلمى، والبحث العلمى القومى والتكنولوجيا، والمسئولية الإجتماعية للباحث العلمى، والعلم والسياسة والسياسة العلمية وعالمية العلم ووحدة المعرفة.

ونجد نفس النظرة تسود دراسة لموضوعات الفصل الرابع والأخير من فصول كتابه وموضوعه كما مكنا، التربية من أجل المستقبل. لقد درس العديد من الموضوعات التى تعد بالغة الأهمية ومن بينها حديثه عن السياسة والعلمية، وقوله "إن الجامعة المطلوبة هى تلك التى تسعى إلى أن تجعل من كل قدرة عقلية ضميراً، أى التزاماً شخصياً إزاء المجتمع الذى توجد فيه وتقوم بخدمته". لقد حدثنا فى

صفحات طوال عن تصوره للمستقبل وعن تنظيم التنمية والثقافة والعلم ومسئولية الجامعة فى التغيير واستقلال الجامعة والشباب الجامعى بين حقوقه وواجباته.

ويختم مايور ثاراجوثا كتابه الرائع بقوله: إن مصير الإنسانية يتوقف على مدى استطاعتنا أن ننقل مركز الثقل فى العالم من الحرب إلى السلام، من التبعية فى سائر المجالات إلى الحرية، من التقدم الذى يعبر عنه بمنطق الإقتصاد إلى التقدم الذى تعبر عنه الثقافة. ولنذكر أنه لكى نظل محتفظين بالأمل فعلينا ألا نؤجل حركتنا نحو الهدف المنشود، فالطريق أمامنا طويل. وفى غدٍ ربما يتبين لنا أن الوقت قد فات. بل إنه بالفعل. فى غد سيكون الوقت قد فات.

والواقع - كما قلنا - أن هذا الكتاب، كتاب نظرة فى مستقبل البشرية(قضايا لا تحتمل الإنتظار) من أروع الكتب وأعظمها والتى صدرت فى السنوات الأخيرة. إنه كتاب إذا حاول أى مثقف أن يتجاوزه أو حاول أن يبقيه فى زوايا النسيان، فوقته ضائع عبثا. لقد بذل مؤلفنا مايور ثاراجوثا أقصى ما يستطيع فى دراسته للقضايا الموجودة بكتابه وما أعظمها من قضايا. أما أديبنا العملاق الأستاذ الدكتور محمود على مكى فستظل الأجيال تذكر له إقدامه على ترجمة هذا العمل، ترجمة أمينة وموضوعية ومشرقة وضاءة لا أبالغ إذا قلت بأنه ليس بإمكان أحد أن يقوم بها إلا أديبنا وعالمنا الدكتور محمود مكى. فمن حقنا أن نفخر بأديبنا، الدكتور محمود مكى ومن واجبنا أن نقدم له آيات الشكر والتقدير.

الفصل الثـــانــــــى

الدكتور شوقى ضيف، وكتب من تأليفه
(رؤية نقدية)

ويتضمن هذا الفصل:

أولا: كتاب عصر الدول والإمارات (الأندلس).

ثانيا: كتاب عصر الدول والإمارات (ليبيا - تونس - صقلية).

ثالثا: كتاب عصر الدول والإمارات (الجزائر-المغرب الأقصــــى-موريتانيا-السودان).



أولاً

كتاب: عصر الدول والإمارات (الأندلس)

كتاب
عصر الدول والإمارات (الأندلس)
تأليف: د. شوقى ضيف

قد لا أكون مبالغاً إذا قلت بأن المهتمين بأدبنا العربى من قريب أو من بعيد، يدركون تمام الإدراك الجهد الكبير الذى يقوم به الأستاذ الدكتور شوقى ضيف فى مجال الفكر والثقافة عامة، والأدب العربى على وجه الخصوص. ومن الميادين التى يهتم بها كتابة موسوعة يؤرخ فيها للأدب العربى قديمه وحديثه.

والكتاب الذى نعرض له الآن، كتاب عصر الدول والإمارات يعد حلقة من حلقات السلسلة التى يؤرخ فيها لتاريخ أدبنا العربى. وقد صدر هذا الجزء الخاص بالأندلس منذ شهور قليلة وفرح به القراء فى كل أرجاء عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه لأهمية موضوعه من جهة، ولأن مؤلفه هو الرائد الدكتور شوقى ضيف وهو من هو فى دقة بحوثه وعمق ثقافته وأصالته الأكاديمية التى لا حدود لها وحسه النقدى الممتاز وقدمه الراسخة فى مجال الدراسات الأدبية والفكرية.

ومؤلفات الدكتور شوقى ضيف قد تعجز عن القيام بتأليفها مدرسة كاملة من الباحثين والدارسين. لقد قدم مجموعة من الكتب الرائدة فى الدراسات القرآنية وفى تاريخ الأدب العربى كالعصر الجاهلى والعصر الإسلامى والعصر العباسى الأول والعصر العباسى الثانى. وثلاثة مجلدات فى عصر الدول والإمارات، المجلد الأول عن الجزيرة العربية والعراق وإيران، والمجلد الثانى عن مصر والشام والمجلد الثالث عن الأندلس، وهو المجلد الذى يعد موضوع دراستنا النقديةهذه وكل مجلد من

هذه المجلدات زادت صفحاته عن نصف ألف، بل إن المجلد الثانى عن مصر والشام اقتربت صفحاته من ألف صفحة.[1]

والدكتور شوقى ضيف لا يكل ولا يمل. لقد قدم لنا عشرات الكتب فى مكتبة الدراسات الأدبية كالفن ومذاهبه فى الشعر العربى، والفن ومذاهبه فى النثر العربى، والأدب العربى المعاصر فى مصر، والبارودى، وشوقى. بالإضافة إلى العديد من الدراسات النقدية والدراسات البلاغية واللغوية، وفنون الأدب العربى كالرثاء والمقامة والنقد والترجمة الشخصية والرحلات.

وانطلاقاً من إيمان رائدنا الدكتور شوقى ضيف بأهمية التراث الذى قدمه أجدادنا، لم يكن مكتفيا بالتأليف، بل أضاف إلى التأليف، الإهتمام بمجال التحقيق. وهل يمكن أن ننسى مجهوداته فى تحقيق كتاب "المغرب فى حلى المغرب" لابن سعيد، و"كتاب السبعة فى القراءات" لابن مجاهد، وكتاب "الرد على النحاة"، وكتاب "الدرر فى اختصار المغازى والسير" لابن عبد البر إلى آخر الكتب الرائعة فى مجال التأليف ومجال التحقيق. ألم أقل لكم أيها السادة القراء إن أستاذنا الدكتور شوقى ضيف يعد مدرسة متكاملة وموسوعة أدبية حية.

والكتاب الذى نتصدى الآن لدراسته دراسة نقدية هو كتاب عصر الدول والإمارات (الأندلس) يعد المجلد السابع فى سلسلة تاريخ الأدب العربى، إذ سبقته مجموعة من المجلدات عن بلدان شتى وعصور كثيرة وذلك على النحو الذى أشرنا إليه منذ قليل. إنه يعد دراسة أكاديمية ذات مستوى رفيع. ويكفى أن يطالع القارئ صفحات الكتاب وسيدرك تمام الإدراك مبلغ الجهد الذى بذله الدكتور شوقى ضيف واعتماده على المصادر الرئيسية الدقيقة.

---

[1] راجع دراسة لنا عن كتاب من كتب د. شوقى ضيف نشرت بالكتاب التذكارى الذى صـدر عنـه -دار المعارف - بالقاهرة.

لقد كنت حريصاً على قراءة الكتاب قراءة واعية منذ تسلمى له من الدكتور شوقى ضيف، لأننى أعلم من خلال متابعتى لأعماله، أن هذا الأستاذ الرائد قد دخل تاريخنا الأدبى المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها. وكم كنا وما زلنا نتحدث عن علمنا الجليل الدكتور شوقى ضيف أثناء العديد من اللقاءات الخاصة برابطة الأدب الحديث التى أفخر بانتمائى وعضويتى بها.

ولا أخفى على القراء أننى كلما كنت انتهى من قراءة فصل من فصول الكتاب، وأشرع فى قراءة الفصل الذى يليه، أقول لنفسى إن هذه الدراسة الرائده لعصر الدول والإمارات تعد بحراً على بحر تعد عميقة غاية العمق، وسامية غاية السمو والرفعة. كنت أقول باستمرار: إلى الجحيم يا أشباه الأساتذة وأشباه الأدباء والذين تحسبهم أدباء وما هم بأدباء. تحسبهم يدخلون فى إطار الأدب، والأدب منهم براء ليتنا نتعلم من الدكتور شوقى ضيف كيف يكتب. ليتنا ندرك مجهوداته العظيمه والرائدة والتى يقوم بها فى صمت وتواضع وبعيداً عن بريق الشهرة والطبل الأجوف. إن أديبنا فى دراسته عن الأندلس يعد كالجبل الراسخ البنيان، كالهرم فى شموخه وعظمته.

ويتضمن كتاب عصر الدول والإمارات (الأندلس) مقدمة وخمسة فصول.

ويقول المؤلف فى الصفحات الأولى من كتابه: إن هذا الجزء من تاريخ الأدب العربى خاص بالأندلس فى عصر الدول والإمارات... وهذه الدراسة المستفيضة لتاريخ الأدب العربى فى الأندلس أثناء ثمانية قرون طوال جعلتنى أرجع إلى كل ما استطعت الإطلاع عليه من المصادر والمراجع الأندلسية المتصلة بكتب التاريخ والتراجم وكتب علوم الأوائل والعلوم اللغوية والدينية وكتب الشعر ودواوينه وكتب النثر وأعمال كتّابه، كما رجعت إلى طائفة من كتب المستشرقين والباحثين محاولاً بقدر ما أستطيع أن أرسم هذه الصورة المستوعبة لأدب الأندلس مع تصحيح

الأحكام المخطئة التى من شأنها الغضّ من مكانه هذا الأدب الرفيعة ومن المدى الخطير الذى أثر به فى الأدب الأسبانى والآداب الأوروبية (ص١٢).

هذا ما يقوله المؤلف فى السطور الأخيرة من مقدمة كتابه. والواقع أننا نجد أنفسنا أمام موسوعة تفتح العديد من الآفاق أمام كل الدارسين مستقبلاً. موسوعة تثير العديد من القضايا والمشكلات التى أثيرت فى الماضى وما زالت تثار حتى الآن. موسوعة زادت صفحاتها - كما قلت - عن نصف ألف من الصفحات. والصفحة الواحدة تعد ثمرة اطلاع غزير و تحليل فذ وتأمل طويل من جانب الدكتور شوقى ضيف.

أما الفصول التى تضمنها الكتاب فهى على النحو التالى:

الفصل الأول: السياسة والمجتمع.

الفصل الثانى: الثقافة.

الفصل الثالث: نشاط الشعر والشعراء.

الفصل الرابع: طوائف من الشعراء.

الفصل الخامس: النثر وكتابه.

ونود أن نقف وقفة تحليلية عند كل فصل من الفصول. وقفة يمكن أن توفى الكتاب حقه من البحث والدراسة وخاصة فى حدود النطاق المرسوم للمقالة.

خصص المؤلف الفصل الأول - كما قلنا - للحديث عن السياسة والمجتمع. وقد نجح المؤلف فى تصوير الحياة الفكرية فى مجال ارتباطها بالسياسة والمجتمع وذلك من خلال دراسة التكوين الجغرافى والبشرى، والحديث عن الدولة الأموية وأمراء الطوائف من مرابطين وموحدين، والحضارة والغناء والمرأة، وأيضاً الزهد والتصوف.

وأستطيع القول بأن هذا الفصل الأول يعد من الفصول الهامة والضرورية فى الكتاب. إن هذا الفصل لا غنى عنه للحديث بعد ذلك عن الشعر والثقافة والنثر وذلك على النحو الذى نجده فى كتاب عصر الدول والإمارات (من الفصل الثانى حتى الفصل الخامس والأخير).

إن هذا الفصل يكشف عن عمق المؤلف وثرائه الفكرى وغزارة إطلاعه. وعلى الرغم من اهتمامى بأكثر ما كتب عن الأندلس أثناء دراستى لفكر فلاسفة الأندلس كابن طفيل وابن رشد ومنذ أكثر من ربع قرن من الزمان، إلا أننى وجدت فى هذا الفصل الأول من فصول كتاب عصر الدول والإمارات (الأندلس) مجالات جديدة وآفاق مبتكرة لم أكن أعرفها قبل قراءتى لكتاب رائدنا الدكتور شوقى ضيف. لقد رجع مؤلفنا الفاضل إلى حشد هائل من المصادر والمراجع وقدم لنا رؤية أكاديمية دقيقة وتحليلاً رائعاً لكل مجال من المجالات التى تدخل فى إطار هذا الفصل بأقسامه الستة والتى يعد كل قسم منها مرتبطاً بالقسم الذى يسبقه ومؤدياً إلى القسم الذى يليه مما يكشف عن وحدة عضوية دقيقة. إن أقسام هذا الفصل على النحو التالى:

١- التكوين الجغرافى والبشرى.

٢- الفتح ثم عصر الولاة.

٣- الدولة الأموية.

٤- أمراء الطوائف والمرابطون والموحدون وبنو الأحمر فى غرناطة.

٥- المجتمع (الحضارة-الغناء-المرأة)

٦- التشيع والزهد والتصوف.

ومن الواضح أن الدكتور شوقى ضيف يدرك تمام الإدراك أثر البيئة الجغرافية والبيئة الإجتماعية على تشكيل شخصية الفرد الثقافية وبلورة آرائه الأدبية.

إن هذا يتبين لنا تماماً حين ننتقل من حديثه عن التكوين الجغرافى والبشرى إلى دراسته للثقافة. وهذا هو موضوع الفصل الثانى من كتابه: عصر الدول والإمارات. لقد تضمن هذا الفصل الممتع تحليلاً للحركة العلمية وعلوم الأوائل والفلسفة وعلم الجغرافيا والتاريخ بالإضافة إلى علوم اللغة والنحو والبلاغة والنقد والتفسير والحديث والفقه والكلام.

إن هذا الفصل والذى اقتربت صفحاته من المائة صفحة، إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على الجهد الكبير الذى قام به الدكتور شوقى ضيف. لقد قدم للباحثين دراسة رائدة. دراسة أكاديمية تبدو من أول صفحات الفصل حتى آخر صفحاته. ويقينى أن كل دارس أو مهتم بالأندلس من قريب أو من بعيد سيجد الطريق أمامه معبداً بعد المجالات التى فتحها لنا رائدنا الكبير فى دراسته "للثقافة" فى الفصل الثانى من كتابه. صحيح أن حديثه عن بعض الأبعاد الثقافية كان يحتاج من مؤلفنا إلى وقفة أطول، ولكن اتساع مجالات الثقافة بالنسبة لبلاد الأندلس، قد أدى بمؤلفنا إلى أن يشير إلى بعض الأبعاد بنوع من الإيجاز.

ويبين لنا الدكتور شوقى ضيف من خلال حديثه عن علوم الأوائل، دور العرب فى هذا المجال. إنه يقول معتمداً فى ذلك على مصادر دقيقة: لم يكن فى أسبانيا قبل فتح العرب لها شئ واضح من علوم الأوائل فى الرياضيات وغير الرياضيات، ويبدو أن العرب أخذوا يجلبون أطرافاً منها منذ أواخر القرن الثانى الهجرى مما ترجم فى بغداد عن اليونانية وغيرها. (ص٧٢).

هذا القول من جانب الدكتور شوقى ضيف يعد صحيحاً إلى حد كبير، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا ازدهار حركة الترجمة فى المشرق العربى أيام العباسيين بصفة خاصة. صحيح أن أول نقل كان فى الإسلام من لغة إلى لغة كان أيام خالد بن يزيد بن معاوية حين أمر بترجمة كتب الكيميا من اللغة الأجنبية إلى اللغة

العربية، ولكن النقل المنظم والمزدهر لم يحدث إلا أيام العباسيين. وعن المشرق انتقلت الثقافة ومنها علوم الأوائل إلى بلاد الأندلس.

وفى حديث الدكتور شوقى ضيف عن الفلسفة فى بلاد الأندلس، يبين لنا مدى اهتمام تلك البلاد بالفلسفة والفلاسفة. وإذا كان مؤلفنا الفاضل يتحدث عن محمد بن عبد الله بن مسرة وأبى الصلت أمية بن عبد العزيز الدانى والسيد البطليوسى، فإنه قد أدرك أن هؤلاء لا يعتبرون فلاسفة بالمعنى الدقيق، إذ أن أول فيلسوف أندلسى بالمعنى الدقيق لكلمة فيلسوف هو ابن باجة (ص٨٤).

وهذا القول من جانب الدكتور شوقى ضيف يعد صادقاً تماماً، إذ أن ابن باجة وابن طفيل وابن رشد هم فلاسفة الأندلس. وقد رجع الدكتور شوقى ضيف فى حديثه عن مجموعة المفكرين الذين نجد لديهم اهتمامات فلسفية كابن مسرة، وفى حديثه عن فلاسفة الأندلس، إلى عشرات المصادر والمراجع مما يدلنا على عمق ثقافته واحاطته التامة بكل جوانب الموضوع الذى يتصدى للكتابة فيه. لقد رجع إلى عشرات المصادر والمراجع القديمة منها والحديثة. وقد تفضل مشكوراً بالإشارة إلى ما كتبته عن ابن طفيل فى كتابى "الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل" وما كتبته عن ابن رشد آخر فلاسفة العرب فى كتابى: "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، و"المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد". ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء، إن الدكتور شوقى ضيف لا يكل ولا يمل. إنه يتابع متابعة تامة كل ما يصدر من كتابات. لا يكتب عن موضوع إلا بعد الرجوع إلى أكثر ما كتب عنه. إنه يقدم لنا فى حديثه عن كل شخصية من الشخصيات العديد من المعلومات التى تدلنا على عمق ثقافته الأدبية والفلسفية. إنه على سبيل المثال يتحدث عن ابن مسرة فيقول: يبدو أنه اعتنق مبكراً بعض الآراء الفلسفية والإعتزالية مما جعل بعض الفقهاء يتهمه فى عقيدته وكأنما خشى على نفسه فرحل فى سنة ٢٩٩هـ إلى بيت الله الحرام لأداء فريضة الحج

واختلف فى رحلته إلى حلقات المتكلمين ومجالس المتفلسفة والمتصوفة، وعاد إلى موطنه، فاعتزل فى ضيعة له بقرية من قرى قرطبة، واجتذب إليه كثيرين عاشوا معه فى عزلته وآمنوا بما كان يردده من آراء تتصل بالإعتزال والفلسفة والتصوف. (ص٨٢)

وفى حديثه عن ابن باجة، يشير إلى أن هذا الفيلسوف والذى يعد أول فلاسفة الأندلس، قد انحدر من أسرة فى سرقسطة شمالى الأندلس كانت تحترف الصياغة... ويبدو أنه أكب مبكراً على دراسة الفلسفة وعلوم الأوائل كما أكب على علم الألحان والغناء.. وكان شاعراً مبدعاً كما كان ناثراً بليغاً (ص٨٤).

ويشير الدكتور شوقى ضيف فى حديثه عن ابن باجة والذى يعد أول فلاسفة المدرسة العقلية الأندلسية، إلى مدينته الفاضلة من خلال كتابه الممتاز، "تدبير المتوحد". لقد تخيل فى هذا الكتاب مدينة فاضلة مثالية لا يحتاج أهلها إلى طوائف الأطباء الثلاث: لا أطباء البدن لأن أهلها لا يرتكبون أى رذيلة تسبب لهم المرض، ولا أطباء العدالة لأن أهلها متحابون لا يقع بينهم ما يحتاجون معه إلى قضاة وقضاء، ولا أطباء النفوس لأن أهلها كاملون. ويفيض فى بيان الصور الروحية والعقلية وأن غاية المتدبر اتحاد عقله بالعقل العلوى الفعال حتى يبلغ مرتبة المعرفة العقلية الحقيقية. (ص٨٥).

وكما يحدثنا الدكتور شوقى ضيف عن ابن باجة، فإنه يعرض علينا بعض جوانب فلسفة ابن طفيل وفلسفة ابن رشد، ويشير إلى أثر فلسفة ابن رشد قائلاً: وظلت فلسفة ابن رشد وتعاليمه وأفكاره تدرس فى الغرب منذ القرن الرابع عشر، وعلى الرغم من أن مجمع لاتران البابوى قرر سنة ١٥٠٢ لعن كل من ينظر فى فلسفة ابن رشد ظل له أنصار كثيرون وظل يدرس فى الجامعات الغربية حتى العصر الحديث. ومما لا ريب فيه أنه كان لفلسفته وأفكاره أثر بعيد فى قيام حركة التحرر والإصلاح الدينى فى النهضة الأوروبية (ص٨٨).

ومن الواضح أن الدكتور شوقى ضيف قد وفق تمام التوفيق في عرض آراء المفكرين والأدباء والفلاسفة، وإن كنا نختلف معه حول بعض الآراء الجزئية وخاصة فيما يتعلق بنسبته إلى ابن رشد القول بقدم المادة وحدوثها معاً (ص٨٨)، إذ أن ابن رشد يقول بقدم أي أزلية المادة وهو صريح في ذلك تمام الصراحة.

أما الفصل الثالث والذى خصصه المؤلف للحديث عن نشاط الشعر والشعراء، فقد جاء آية في العمق والدقة والتحليل البارع، وذلك كعهدنا دائماً في مؤلفنا الرائد، الدكتور شوقى ضيف. إنه يتحدث عن شعراء الموشحات وشعراء المديح وشعراء الفخر والهجاء، وعن الشعر التعليمي.

والقارئ لهذا الفصل يدرك تمام الإدراك الجهد الكبير الذى قام به الدكتور شوقى ضيف. إن هذا الفصل وحده يحتاج إلى سنوات وسنوات طوال. وإذا كنا نجد نوعاً من الإيجاز في حديث مؤلفنا عن بعض الشعراء، إلا أن هذا لا يقلل من أهمية هذا الفصل، لقد كان الإيجاز ضرورياً إلى حد كبير وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا اتساع نطاق الفصل الثالث وأنواع الفنون عند الشعراء من أمثال ابن عبد ربه وابن دراج القسطلى وابن الحداد القيسى وابن زمرك وسعيد بن جودى السعدى وعبد الملك بن هذيل ويحيى الغزال وحازم القرطاجنى. لقد صنف الدكتور شوقى ضيف أنواع الشعراء تصنيفاً آية في الدقة وميز لنا بين كل نوع والنوع الآخر من الشعراء وربط بين الأنواع التى عرض لها.

وإذا كان الدكتور شوقى ضيف قد تحدث في الفصل الثالث عن نشاط الشعر والشعراء، فإنه ينتقل بنا إلى الحديث عن طوائف من الشعراء، شعراء الغزل والطبيعة والرثاء والزهد والتصوف والمدائح النبوية، وهذا هو موضوع الفصل الرابع من كتابه. وقد جاء هذا الفصل بصفحاته التى تجاوزت بكثير المائة صفحة، آية في الدقة والوضوح والدراسة الأكاديمية ذات المستوى الرفيع والأصيل. إن هذا الفصل كسائر

الفصول التى تضمنها الكتاب يكشف عن عمق ثقافة المؤلف. إن مؤلفنا الدكتور شوقى ضيف وقد اعتمد على أهم وأدق المصادر والمراجع، يمضى من دراسة مجال إلى دراسة مجال آخر من المجالات العديدة التى تدخل فى إطار هذا الفصل. وأقول إن المهتم بتاريخنا الأدبى يجد العديد من الآفاق الجديدة والحديثة والتى من الصعب أن يجدها فى مؤلفات أخرى. إن الدكتور شوقى ضيف يكشف من خلال هذا الفصل عن عوالم جديدة وذلك فى ثقة ويقين، وواثق الخطوة يمشى ملكا.

إنه يقول فى السطور الأولى من هذا الفصل عن شعر الغزل: لا نبالغ إذا قلنا إن الغزل أهم موضوع شغل شعراء العرب فى جميع عصورهم وأقاليمهم، وقد ظلوا يصورون فيه عاطفة الحب الإنسانى الخالدة ويضيفون فيه من الأحاسيس والخواطر ما يملأ مجلدات فى كل عصر على حدة بل أيضاً فى كل إقليم. ودائماً الشاعر موزع بين وصال ولقاء وبين وداع وفراق، تارة هانئ بحبه وتارة شقى محروم يشكو الهجران، ويتمنى لمحة خاطفة ولو من بعيد، حتى إذا أقبلت عليه صاحبته أحسّ بفرحة لا تماثلها فرحة، فإذا انصرفت عنه أظلمت الدنيا فى عينيه، واحتمل مالا يطاق من الآلام والعذاب، ومضى يئن بالشكوى ويتضرع ويستعطف. (ص٢٥٦).

ولا يخفى علينا أن الدكتور شوقى ضيف حين يقول هذا القول إنما يكون معتمداً على دراسة الأدب فى كل عصوره. إنه يتحدث عن الغزل ليس فى عصر دون عصر، وليس فى إقليم أو بلدة دون إقليم أو بلدة أخرى، بل إنه يربط بين كافة العصور وكافة البلدان. وهذا يدلنا على ثقافته الواسعة الشاملة ليس فى مجال الأدب فحسب، بل فى مجال الدراسات النفسية أيضاً. إنه يصف وصفاً دقيقاً حال المحب، وهذا يذكرنا بما فعله الدكتور يوسف مراد فى كتابه مبادئ علم النفس العام، حين اتخذ من القصص الأدبية ومن بينها قصة سارة للعقاد مادة لدراساته النفسية فى بعض مجالاتها، أى ربط بين الجوانب النفسية والجوانب الأدبية.

أما الفصل الخامس، فقد خصصه الدكتور شوقى ضيف للحديث عن النثر وكتابه. لقد تحدث عن أصحاب الرسائل الديوانية والرسائل الشخصية والرسائل الأدبية، كما حلل تحليلاً دقيقاً العديد من الأعمال النثرية ومن بينها على سبيل المثال كتاب طوق الحمامة لابن حزم، والذخيرة لابن بسام وقصة حى بن يقظان لابن طفيل الفيلسوف والأديب الأندلسى.

وهذا الفصل كبقية الفصول التى تضمنها كتاب الدكتور شوقى ضيف به حشد كبير جداً من المعلومات التى لا غنى عنها لدارس الأدب أو الفكر العربى من قريب أو من بعيد. لقد رجع إلى مئات المصادر والمراجع التى تعدها هامة غاية الأهمية. ومن النادر أن نجد صفحة من صفحات هذا الفصل والتى جاوزت المائة والخمسين صفحة، إلا ويذكر لنا الدكتور شوقى ضيف العديد من المراجع الهامة. إن هذا يدلنا على أمانته العلمية وموضوعيته فى البحث. لقد أضاف إلى البعد الموضوعى، بعداً ذاتياً نقدياً وهذا يدلنا على شخصيته البارزة فى البحث، بالإضافة إلى أن هذا الفصل عن طريق المنهج الدقيق الذى التزم به رائدنا الدكتور شوقى ضيف، يمثل وحدة عضوية ليس فى حد ذاته فقط، بل مع سائر فصول الكتاب. فإذا ذكر ابن مسرة أثناء حديثة عن الرسائل الديوانية (ص ٣٩٣) فإنه يربط ربطًا وثيقاً بين ما يقوله عن ابن مسرة فى هذا المجال، وبين ما سبق أن ذكره عنه، وذلك على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه. وإذا ذكر ابن طفيل وقصته حى بن يقظان (ص ٥١٢) فإنه يفعل نفس الشئ. وهذا يدلنا على أن كتاب الدكتور شوقى ضيف ليس مجموعة من الفصول المتناثرة التى نجدها عند أشباه الدارسين وأشباه أساتذة الأدب، بل إنه على العكس من ذلك تماماً، يمثل كما قلنا وحدة عضوية متماسكة. إنه لا يكتب سطراً فى موضوع من مئات الموضوعات التى عرض لها فى هذا الفصل، إلا بعد التأمل الدقيق والتحليل الرائع والربط بين كل مجال والمجالات الأخرى.

إنه يميز تمييزاً دقيقاً بين الرسائل الديوانية، والرسائل النبوية والمواعظ، والأعمال النثرية، والمقامات والرحلات... إلى آخر المجالات التى يذخر بها الفصل الخامس والأخير من فصول كتابه.

والواقع أن هذا الكتاب، كتاب عصر الدول والإمارات (الأندلس) للدكتور شوقى ضيف وعلى الرغم مما أشرنا إليه من بعض الملحوظات النقدية من جانبنا، يعد سياحة أدبية وفكرية كبرى. إنه يعبر عن شموخ أدبى وثقافى وفكرى قل أن نجد له نظيراً. وإذا كنا نفخر بكتاب تاريخ الفكر الأندلسى لبالنثيا، فإن من واجبنا أيضاً أن نفخر بكتاب الدكتور شوقى ضيف. إننا فى هذا الكتاب نجد أنفسنا أمام مائدة فكرية كبرى. مائدة لا يستطيع أن يقدمها إلا رائدنا العملاق الدكتور شوقى ضيف. ألم أقل لك أيها القارئ العزيز إن هذا الكتاب يعد فى مقدمة الكتب التى صدرت عام ١٩٨٩. إنه موسوعة أدبية ضخمة قدمها لنا الدكتور شوقى ضيف، الأستاذ والرائد بكل ما تحمله كلمة الأستاذية وكلمة الريادة من معان سامية ودلالات عميقة ونبيلة.

ثانياً

كتاب عصر الدول والإمارات

(ليبيا - تونس - صقلية)

كتاب: عصر الدول والإمارات (ليبيا - تونس - صقلية)
تأليف: د. شوقى ضيف

عالم مصر يملأ أرجاء الأرض علماً ونوراً ومعرفة. إنه الدكتور شوقى ضيف، وهو من هو فى دقة تحليلاته وعمق أفكاره من خلال كتبه وما أكثرها وما أروعها. إنها تكوّن مكتبة أدبية كبرى لا يمكن أن يستغنى عنها أى مهتم بالأدب وتاريخه من قريب أو من بعيد.

وإذا كنا قد عرضنا فى دراسة سابقة لنا على صفحات مجلتنا الرائدة "عالم الكتاب" لكتاب عصر الدول والإمارات (الأندلس)، فإننا نود الآن أن نحلل آخر كتاب قام بتأليفه أستاذنا ورائدنا الأستاذ الدكتور شوقى ضيف عن عصر الدول والإمارات، والذى يتناول بالتحليل تاريخ الأدب العربى فى ليبيا وتونس وصقلية.

وأقول بادئ ذى بدء بأنه من الصعب، بل من المستحيل تماماً أن نحلل هذا الكتاب تحليلاً شاملاً فى صفحات قليلة، وفى حدود النطاق المرسوم للمقالة، إذ أنه كتاب من تأليف عالم جليل وأديب قدير، ويتضمن مئات الأفكار، ويثير العديد من القضايا. إنه كتاب قام بتأليفه أستاذ يملأ بقاع الأرض علماً. أستاذ ارتضى لنفسه أن يعمل فى صمت وبعيداً عن طبول الشهرة الجوفاء. لقد سعت الشهرة إليه، الشهرة الحقيقية، وليست الشهرة القائمة على الدعاية الزائفة والرنين الأجوف. ولم لا؟ وهو أستاذ بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان نبيلة وقيم سامية خلاقة مبدعة، ولم يرتضى لنفسه أن يكون من أشباه الأساتذة الذين امتلأت بهم جامعاتنا للأسف الشديد والذين تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة تحسبهم نقاداً وما هم بنقاد، ولكنها الدعاية الجوفاء والطبول العالية الصوت، وكأنها أنكر الأصوات فى عالم الحيوانات

والعياذ بالله. تحسبهم أدباء وما هم بأدباء، إذ أنهم يكتبون مجموعة من الكلمات المتقاطعة لا يفهمونها هم أنفسهم، فما بالنا بالقراء الذين يحاولون فهم ما يكتبه هؤلاء الأشباه ولكن دون جدوى.

نقول إذن إننا أمام كتاب غاية فى العمق الفكرى والثراء الأدبى، ومن الصعب أن نعرض له فى صفحات قليلة، ولكننا سنحاول من جانبنا الإلمام بأبرز الأفكار التى تضمنها هذا الكتاب من خلال فصوله العديدة.

يشمل الكتاب مقدمة وثلاثة أقسام، يندرج تحت كل قسم مجموعة من الفصول، بلغت فى مجموعها خمسة عشر فصلاً.

وقد عرض مؤلفنا الدكتور شوقى فى مقدمة كتابه، أبرز الموضوعات التى تناولها بالدراسة فى الأقسام الثلاثة من الكتاب، الأقسام الخاصة بليبيا وتونس وصقلية. والمقدمة غاية فى الروعة والدقة وتكشف عن علم غزير وبلا حدود. فالمؤلف يلجأ إلى عقد الكثير من المقارنات بين الأحوال الفكرية فى المغرب العربى، والنشاط الثقافى فى المشرق العربى. فإذا كان الكتاب أساساً عن تاريخ الأدب العربى فى المغرب، إلا أننا نجد الدكتور شوقى ضيف يقارن باستمرار بين المشرق والمغرب. وهذا كما قلت إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على الثراء الثقافى الواسع عند الدكتور شوقى ضيف، لأننا نقول إن من لم يقرأ إلا أفلاطون، لا يفهم أفلاطون. ومن هنا لا يقتصر مؤلفنا العالم، على ذكر ما يتعلق بالمغرب من قضايا ثقافية، بل يتجاوز المغرب إلى المشرق. استمع إليه أيها القارئ العزيز وهو يقول فى صفحات مقدمته وأثناء حديثه عن الأدب والفكر فى تونس: وكل ما كان يدور فى المشرق من جدل فى المذاهب الكلامية كان يدور مثله فى القيروان، وقد تجادلوا طويلاً فى مذاهب الخوارج ومبادئ الإرجاء وما تجادل فيه المعتزلة مع غيرهم فى مسائل القدر وهل القرآن قديم أو حادث مخلوق، والتشبيه على الذات العلية. واشتد الجدال بين الفرق فى جامع عقبة

واشتدت ضوضاؤهم مما اضطر سحنون حين ولى القضاء إلى تفريق حلقاتهم فيه وإبطالها. ومن كبار المتكلمين سعيد بن محمد المشهور بابن الحداد وله منازلات ضارية مع دعاة العبيديين الشيعة ودائماً هو الغالب المنتصر. وشاع من قديم المذهب الكلامى الأشعرى، وكانت له الغلبة فى العصور التالية. (ص١٠ – ١١).

وهكذا الدكتور شوقى ضيف، يقارن بين المشرق والمغرب. إنه لا يفعل ذلك فى الكتاب الذى بين أيدينا فقط، بل نراه يلجأ إلى عقد الكثير من المقارنات التى تكشف عن أوجه الإتفاق وأوجه الإختلاف وذلك فى العديد من كتبه التى قام بتأليفها فى سلسلة تاريخ الأدب العربى، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك وذكرنا مجموعة من الأمثلة فى دراستنا لكتابه عن الأندلس.

قلنا إن الدكتور شوقى ضيف قد قسم موسوعته الكبرى عن عصر الدول والإمارات ومن خلال الجزء الذى نتحدث عنه الآن إلى أقسام ثلاثة: قسم عن ليبيا، وقسم عن تونس، وقسم عن صقلية. وقد تضمن القسم الخاص بليبيا أربعة فصول وذلك على النحو التالى:

الفصل الأول: الجغرافية والتاريخ.

الفصل الثانى: المجتمع الليبى.

الفصل الثالث: الثقافة.

الفصل الرابع: الشعر والنثر.

والجدير بالذكر أن الدكتور شوقى ضيف قد أدرك من خلال حديثه عن موضوعات كل فصل من فصول هذا القسم، أثر البيئة على الفكر والثقافة. إننا نجد هذا واضحاً فى صفحات فصول القسم الخاص بليبيا والذى بلغ ما يقرب من مائة صفحة.

لقد تحدث فى الفصل الأول – كما قلنا – عن الجغرافيا والتاريخ، وأورد لنا حشداً من المعلومات الرائعة والدقيقة والتى لابد أن يلم بها كل مهتم بالقضايا الفكرية والإجتماعية فى ليبيا منذ عصرها القديم. إننا إذا قارنا بين هذا الحشد من المعلومات الدقيقة غاية الدقة والتى أوردها عالمنا الجليل الدكتور شوقى ضيف فى الفصل الأول من فصول القسم الخاص بليبيا، وبين تلك المعلومات الساذجة المسطحة التى نجدها فى كتب أشباه الأساتذة وأشباه الأدباء فى عالمنا العربى المعاصر، فإننا نقول لتلك الكتب المسطحة التى تكشف عن سذاجة مؤلفيها وتخلفهم العقلى، إنها تعد جهلاً على جهل. وليرجع القراء على سبيل المثال لا الحصر إلى صفحات ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٣٢، ٣٦، ٣٩ من الفصل الأول من القسم الأول من كتاب الدكتور شوقى ضيف ويقينى أن القارئ سيدرك تماما الإدراك أن الدكتور شوقى ضيف قد رجع إلى العديد من المصادر والمراجع البالغة الأهمية. إن هذا الفصل يكشف عن غزارة اطلاع بغير حدود. يكشف عن ثراء فكرى من النادر أن نجد له مثيلاً. يكشف عن تواضع لا نجده إلا عند أمثال الدكتور شوقى ضيف.

وما نجده فى الفصل الأول، نجده فى الفصل الثانى الذى تحدث فيه عن المجتمع الليبى من حيث عناصر السكان والمعيشة والدين والأباضية والشيعة والزهد والتصوف. فالدكتور شوقى ضيف له شخصيته المتميزة فى البحث، إنه لا يكتفى بالسرد الموضوعى، بل إنه يضيف إلى الدراسة الموضوعية، بعداً ذاتياً يكشف عن شخصيته التى يتميز بها فى كل ما يكتب. إنه يلجأ إلى التحليل والمقارنة والموازنة. يقوم بتمحيص الكثير من الروايات، ويفضل قولاً على قول. ويذكر لنا مبررات قبوله لرأى من الآراء، ورفضه لرأى آخر.

ويتحدث الدكتور شوقى ضيف فى الفصل الثالث عن الثقافة وما تتضمنه من الحديث عن الحركة العلمية (فتح ونشر الإسلام – الكتاتيب – المساجد – الرحلة فى

طلب العلم والوافدون - المدارس - الزوايا - خمود الحركة العلمية)، والحديث عن علوم الأوائل وعلوم اللغة والنحو والعروض، وعلوم القراءات والتفسير والحديث والفقه والكلام والتاريخ.

أما الفصل الرابع والأخير من فصول القسم الأول من كتابه فإننا نجده يتحدث فيه عن الشعر والنثر حديثا مستفيضاً، حديثاً غاية فى العمق والدقة، حديثاً يكشف عن وثوق المؤلف بالمعلومات التى ذكرها، وواثق الخطوة يمشى ملكاً. لقد رجع المؤلف إلى العديد من المصادر البالغة الأهمية، والتى قام بتأليفها أناس يدركون خطورة الكلمة وعمق تأثيرها فى النفوس، وبحيث التزموا بالأمانة العلمية فى كل ما يكتبون.

هذا ما نجده أيضاً عند عالمنا ومفكرنا الدكتور شوقى ضيف. إنه فى حديثه فى الفصل الثالث عن قضايا الثقافة، وحديثه فى الفصل الرابع عن قضايا الشعر والنثر، يعد متأثراً بالمنهج العظيم الذى سار عليه مؤلفون قدامى يدركون خطورة الكلمة. لم يكن الدكتور شوقى ضيف مثل هؤلاء الأشباه الذين ينتشرون الآن ويقولون إننا جيل بلا أساتذة وبحيث يذكروننا بأطفال الأنابيب والكائنات المشوهة الخلقة.

إننا إذا قرأنا ما كتبه الدكتور شوقى ضيف عن الشعر والنثر فى الفصل الرابع من القسم الأول من كتابه، وقارنا بين الماضى المزدهر، والحاضر المأسوف على شبابه، فإننا لابد أن ندرك صدق الدكتور شوقى ضيف. لابد أن ندرك أن عباس العقاد رحمه الله كان على حق تماماً حين كان يقوم بتحويل مجموعة من الدواوين التى يقول عنها أصحابها بأنها تدخل فى إطار الشعر، يقوم بتحويلها إلى لجان النثر، إذ أن الفارق بينها وبين الشعر أبعد من الفرق بين الجن والإنس، بين المشرق والمغرب. ولم لا؟ وهى مجموعة من الكلمات المتقاطعة التى يزعم أصحابها أنها تعد

شعراً حديثاً، والشعر براء من هذه الكلمات المتقاطعة التى لا تدخل فى مجال الأدب، بل تدخل فى مجال سوء الأدب والتخلف العقلى وبئس المصير.

قلنا إن الدكتور شوقى ضيف قد قسم كتابه الممتاز إلى أقسام ثلاثة، وإذا كان قد خصص القسم الأول للحديث عن ليبيا فإننا نجده يخصص القسم الثانى لدراسة تونس. لقد كتب عن تونس ما يقرب من نصف صفحات الكتاب (من ص١٠٩ حتى ص٣٢٨) لقد زادت الصفحات التى كتبها عن تونس عن مائتين من الصفحات. وهذا يعد شيئاً طبيعياً ومتوقعاً. فتونس لها تاريخها المجيد العريق. قدمت لنا تونس العديد من الأدباء والمفكرين والفلاسفة.

والدراسة التى قدمها الدكتور شوقى ضيف عن تونس، غاية فى الدقة والعمق. إنها تكشف عن ثراء فكرى يتمتع به الدكتور شوقى ضيف. تكشف عن اطلاع بغير حدود. تجعل القارئ يقول: إنها تعد بحراً على بحر.

لقد قسم الرائد شوقى ضيف دراسته عن تونس إلى مجموعة من الفصول وذلك على النحو التالى:

الفصل الأول: الجغرافيا والتاريخ.

الفصل الثانى: المجتمع التونسى.

الفصل الثالث: الثقافة.

الفصل الرابع: نشاط الشعر والشعراء.

الفصل الخامس: طوائف من الشعراء.

الفصل السادس: النثر وكتابه.

حلل فى الفصل الأول العديد من العناصر ومن بينها تاريخ تونس القديم، والفتح، والدولة الأغلبية، والدولة العبيدية والدولة الصنهاجية والهجرة الأعرابية، ودولة الموحدين، والدولة الحفصية، والعهد العثمانى. وكشف فى الفصل الثانى عن

طبيعة المجتمع التونسي من خلال دراسته لعناصر السكان، والمعيشة، والأعياد، والموسيقا، ومكانة المرأة، والدين، والزهد والتصوف، ودرس في الفصل الثالث كل القضايا التي تتعلق بالثقافة، من حديث عن الحركة العلمية (دور العلم: الكتاتيب - المساجد - جامع عقبة وجامعة الزيتونة - بيت الحكمة - الزوايا - المدارس)، وعلوم الأوائل، وعلوم اللغة والنحو والبلاغة والنقد، وعلوم القراءات والتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، والتاريخ.

أما الفصل الرابع فقد درس فيه دراسة غاية في العمق والدقة والإحاطة، نشاط الشعر والشعراء (شعراء المديح وشعراء الفخر والهجاء وشعراء الغزل) وقد سبق حديثه عن هؤلاء الشعراء، دراسة أغراض الشعر والشعراء.

وقد خصص الفصل الخامس للحديث عن شعراء الغربة والشكوى والعتاب ومن بينهم ابن عبدون، ومحمد بن أبي الحسين. وشعراء الطبيعة ومن بينهم عبد الواحد بن فتوح الزوّاق، ابن أبي حديدة، وأبو علي بن إبراهيم. وشعراء الرثاء الذي تمثل في رثاء الأفراد، ورثاء المدن والدول عند ابن شرف القيرواني ومحمد بن عبد السلام. وشعراء الوعظ (أحمد الصواف) وشعراء التصوف (محرز بن خلف، أبو الفضل بن النحوي) وشعراء المدائح النبوية من أمثال عبد الله الشقراطسي وابن السماط المهدوي.

هذا عن الفصل الخامس والذي نجد من خلاله حشداً هائلاً من المعلومات القيمة والرائعة. نجد من خلاله دراسة موضوعية متكاملة لا نكون مبالغين إذا قلنا بأننا قلما نجدها إلا من خلال كتابات الدكتور شوقي ضيف، وقلم شوقي ضيف، وصياغة شوقي ضيف الدقيقة الرائعة.

أما الفصل السادس والأخير من القسم الخاص بتونس، فقد خصصه لدراسة موضوع النثر وكتابه كما سبق أن أشرنا. وينقسم هذا الفصل إلى خمسة أقسام وذلك على النحو التالي:

١- الخطب والوصايا.

٢- الرسائل الديوانية.

٣- الرسائل الشخصية.

٤- المقامات.

٥- كبار الكتاب (أبو اليسر الشيباني - إبراهيم الحصرى - ابن خلدون).

وعلى الرغم من الإيجاز الذى نجده عند الدكتور شوقى ضيف فى حديثه عن بعض هذه الأقسام فى الوقت الذى كانت تحتاج فيه إلى دراسة أكثر تفصيلاً وتحليلاً، إلا أن أديبنا الكبير الدكتور شوقى ضيف قد استطاع إزالة الغموض عن كثير من الجوانب الخاصة بأقسام هذا الفصل.

قلنا إن الدكتور شوقى ضيف قد خص تونس بنصف صفحات هذا الكتاب على وجه التقريب. فإذا كان الكتاب يقع فى ٤٤٦ صفحة، فإن الحديث عن تونس قد استغرق كما قلنا أكثر من مائتى صفحة من صفحات كتاب أستاذنا الدكتور شوقى ضيف.

والواقع أن الدكتور شوقى ضيف فى دراسته لتونس كان على حق تماماً فى الكشف عن كثير من الجوانب والمجالات التى تعد بالغة الأهمية. وتونس منذ القدم وحتى الآن ثرية بأفكارها ومفكريها. تونس تجمع بين الأصالة والمعاصرة. تونس لا تخفى عراقتها على أحد. وكم قدمت لنا وما زالت تقدم العديد من المفكرين الكبار. وقد تعد تونس من أكثر بلدان المغرب العربى ميلاً إلى الإنفتاح على الثقافات الحديثة وفى نفس الوقت الإهتمام بتراثها القديم. وقد زرت تونس أكثر من مرة

والتقيت بالعديد من مفكريها ومن بينهم الدكتور على الشابى وهو من هو فى عمق ثقافته وغزارة اطلاعه، والدكتور عبد المجيد بن حمدة رئيس جامعة الزيتونة والذى يجمع فى فكره بين الإهتمام بقضايا التراث والإنفتاح على الفكر الأوروبى، تماماً كالدكتور على الشابى وزير الشئون الدينية. وأشهد أن تونس قد قدمت لنا وما زالت العديد من الأفكار الرائدة والعديد من الأدباء والكتاب والشعراء. وقد جاء حديث الدكتور شوقى ضيف عن تونس فى كتابه عن عصر الدول والإمارات شاهداً على أن تونس غنية بمفكريها وأدبائها. شاهداً على أهمية الفنون لديهم.

جاءت دراسة الدكتور شوقى ضيف لتونس فى كتابه وكأنها تقدم لنا الدليل على اعتراف أهل المشرق بعظمة فنون وآداب أهل المغرب. ويقينى أن أى مهتم بدراسة تاريخ تونس وآداب وفنون تونس لا يمكنه الإستغناء عن قراءة كل فصول القسم الثانى من أقسام كتاب الدكتور شوقى ضيف.

والواقع أن القارئ لهذا القسم من أقسام الرائد الكبير شوقى ضيف يدرك تمام الإدراك إحاطة شوقى ضيف الشاملة بكل ما يتعلق بتونس من قريب أو من بعيد، بكل ما يتعلق بتاريخ وجغرافية تونس، بالإضافة إلى الحركة العلمية بها. غزارة اطلاع وتدقيق فى كل ما يذكره شوقى ضيف عن تونس، ولجوء إلى التحليل والمقارنة والموازنة، وشخصية واضحة متميزة، من النادر أن نجد لها مثيلاً بين أدبائنا المعاصرين ومفكرينا المحدثين.

لقد قدم لنا الدكتور شوقى ضيف من خلال حديثه عن تونس دراسة قيمة ممتازة تجعلنا نقول إن من أكثر أدبائنا عمقاً وموضوعية وثراء فكرياً وسعة اطلاع، أستاذنا الدكتور شوقى ضيف وأيضا وعالمنا الفذ الشامخ الدكتور محمود مكى. إن الدراسات الرائدة التى يقدمها لنا هذان العالمان، الدكتور شوقى ضيف، والدكتور محمود مكى، تؤدى بنا إلى القول بأن دراساتنا الأدبية والفكرية ما زالت بخير

،تؤدى بنا إلى القول بأن إحاطة أهل المشرق العربى بتراث أهل المغرب العربى، لا تقل عن إحاطة أهل المغرب بتراثهم.

ولا يخفى الدكتور شوقى ضيف إعجابه بالتراث التونسى، وهو على حق فى هذا تماماً. فتونس عظيمة، خالدة بتراثها الفنى والفكرى والأدبى. ويستطيع القارئ أن يدرك هذا تمام الإدراك إذا قرأ القسم الهام الذى خصصه الدكتور شوقى ضيف للحديث عن تونس ونشاطها الثقافى وتاريخها الفكرى المجيد. لقد حلل جميع الجوانب المتعلقة بتونس من قريب أو من بعيد، واعتمد فى ذلك على حشد من المصادر البالغة الأهمية ولم يصل إلى حكم من الأحكام إلا بعد دراسة متأنية ووقفة طويلة عميقة. وليرجع القارئ على سبيل المثال لا الحصر إلى صفحات ١٢٤، ١٨٠، ٢٦٦، ٢٣٠، ٢٤١، ٢٥٠، ٢٨٥، ٣٠٥، ٣٠٩، ٣١٦، ٣٢١، وسيدرك تمام الإدراك الجهد الضخم، الجهد العظيم الذى قام به الدكتور شوقى ضيف. سيدرك القارئ الفرق الشاسع بين عالمنا المعلم العظيم شوقى ضيف، وبين أشباه الأساتذة الذين يسودون صفحات الجرائد والمجلات والكتب بأفكارهم السطحية التى يلتقطونها من أفواه الناس التقاطاً حين يجلسون على المقاهى وتغلب عليهم الثرثرة والضجيج. منهم من غادرنا إلى العالم الآخر. ومنهم من لا يزال على قيد الحياة.

قلنا إن الدكتور شوقى ضيف بعمق ثقافته وغزارة اطلاعه يقارن بين المشرق والمغرب فى إحاطة شاملة. فهو على سبيل المثال فى حديثه عن دور العلم فى تونس يقول فى (ص١٧٢): "ومن دور العلم المهمة فى أفريقية التونسية وإن لم تعمر طويلاً بيت الحكمة الذى أنشأه إبراهيم الثانى الأغلبى محاكاة لدار الحكمة التى اسسها ببغداد هارون الرشيد ورعاها ابنه المأمون. وكان هذا البيت خاصاً بعلوم الأوائل مثل دار الحكمة البغدادية.

إن هذا المنهج الذى سار عليه الدكتور شوقى ضيف والذى يقوم على المقارنة والموازنة، من ألزم الأشياء لنا فى وقتنا الحديث، وذلك بعد انتشار الدعوات الزائفة والسطحية والتى تقوم على القول بأن الثقافة مكانها المشرق العربى فقط، أو أن الثقافة مكانها المغرب العربى فحسب. إنها دعوات لا تصدر إلا عن أناس بلغوا درجة كبيرة من التخلف العقلى، إذ أن الثقافة لا وطن لها، تماماً كما نقول إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر. فإذا وجدنا أفكاراً دقيقة وقد تكون أكثر عمقا عند مفكرين وأدباء فى المغرب العربى، فإننا لابد أن نضع فى اعتبارنا أن مفكرى وأدباء المشرق العربى قد بذلوا أيضاً أقصى جهدهم، وكان الفلاسفة على سبيل المثال فى المشرق العربى من أمثال الفارابى وابن سينا، سابقين تاريخياً على فلاسفة المغرب العربى وهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد عملاق الفلسفة العربية وعميد الفلسفة العقلية من مشرقها إلى مغربها، وهكذا فالفكر لا يختص بوطن دون آخر.

وإذا كان الدكتور شوقى ضيف حريصاً على الحديث عن ثقافة المشرق العربى، أثناء حديثه عن المغرب العربى، فإنه أيضاً وكما قلنا لا يصدر حكماً من الأحكام إلا بعد دراسة متأنية. ففى حديثه عن المرأة على سبيل المثال (ص١٥٦ – ١٥٧) يذكر أمثلة عديدة راجعاً فى ذلك إلى العديد من المصادر الموثوق بها، وذلك حتى يصل إلى القول بأن للمرأة التونسية تاريخها المجيد فى العصور الإسلامية، التاريخ الذى يصور حصافتها وكياستها وشعورها بكرامتها إلى أقصى حد(ص١٥٧). فقارن هذا أيها القارئ بالتخلف العقلى المنتشر عند المرأة العربية الحديثة.

وفى حديثه عن الحركة العلمية بتونس، وعلى وجه التحديد عن المكتبات، نجده يقول: ومما عمل على أن تظل الحركة العلمية نشيطة فى القيروان وتونس وغيرهما من بلاد أفريقية التونسية على توالى الأزمنة تأسيس المكتبات العامة فى الجوامع والمدارس والزوايا. وكانت دائماً مفتوحة الأبواب للشيوخ والطلاب يفيدون

منها. وفى مقدمتها المكتبة العتيقة بجامع عقبة فى القيروان. ولابد أن الشيوخ فى القرن الثانى والثالث للهجرة كانوا يهدون إليها نسخة أو أكثر من مؤلفاتهم، واهتم الأغالبة بها ووقفوا عليها كتباً كثيرة ومثلهم الأعيان وأصحاب اليسار، ولا تزال إلى اليوم تموج بنفائس المصاحف المزخرفة وأمهات الكتب فى الفقه والتفسير والحديث والقراءات واللغة والأدب (ص ١٧٣).

والواقع أننا نجد وحدة عضوية تسرى بين أفكار كل فصل من الفصول الستة التى خصصها الدكتور شوقى ضيف للحديث عن تونس الشقيقة، كتلك الوحدة التى يدركها القارئ تمام الإدراك للفصول التى كتبها عن ليبيا. إن الوحدة تعد سارية ليس بين عناصر كل فصل والفصل الآخر، بل بين العناصر التى تدخل فى إطار كل فصل من الفصول أيضاً. وهذا إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على النظرة الثاقبة والمتكاملة من جانب الدكتور شوقى ضيف. إنه لا يدرس كل موضوع بمعزل عن الموضوع الآخر، بل يوجد الكثير من العلاقات بين كل موضوع والموضوع الآخر. بين كل عنصر والعنصر الآخر. إننا نجد نظرة تكاملية فى القسم الذى خصصه للحديث عن تونس والذى انقسم كما قلنا إلى ستة فصول، تماماً كما نجدها فى الفصول الأربعة التى يتكون منها حديثه عن ليبيا. إنه لا يعطينا مجرد كم من المعلومات وحشد من الآراء، بل يقيم الروابط، ويربط بين المقدمات والنتائج. كل هذا فى نسق محكم، ورابطة عضوية من النادر أن نجدها فى العديد من الدراسات التى قدمها لنا دارسون آخرون.

وإذا كان الدكتور شوقى ضيف قد خصص القسم الثانى للحديث عن تونس وأمجادها وأفضالها التى لا حصر لها فى مجال الحضارة العربية والحضارات الأخرى، فإننا نجده ينتقل فى القسم الثالث والأخير من كتابه للحديث عن صقلية.

لقد خصص خمسة فصول يضمها القسم الثالث، وذلك للحديث عن كل المجالات والميادين التى تتعلق بصقلية من قريب أو من بعيد.

وهذه الفصول على النحو التالى

الفصل الأول: الجغرافيا والتاريخ.

الفصل الثانى: المجتمع الصقلى والثقافة.

الفصل الثالث: نشاط الشعر والشعراء.

الفصل الرابع: طوائف من الشعراء.

الفصل الخامس: النثر وكتابه.

لقد تحدث حديثاً دقيقاً وشاملا عن الجغرافيا والتاريخ القديم لصقلية، والفتح العربى، والتاريخ النورمانى، وأحوال المسلمين. كل هذا فى أول فصل من الفصول التى خصصها كما قلنا لدراسة صقلية. أعطانا كماً هائلاً من المعلومات الدقيقة والتى بذل من أجل التوصل إليها، جهداً، وجهداً كبيراً. حلل العديد من الروايات، وقارن ووازن، بين العديد من الآراء، واستطاع التوصل إلى العديد من النتائج البالغة الأهمية.

أما الفصل الثانى، فقد خصصه كما قلنا لدراسة أمور الثقافة فى المجتمع الصقلى لقد تحدث عن الجوانب الثقافية بذكاء نادر وإحاطة شاملة واسعة، وقام بعقد العديد من المقارنات بين العهد النورمانى والعهد العربى.

وكان لابد بطبيعة الحال أن يحلل الأستاذ الدكتور شوقى ضيف جميع الجوانب الخاصة بنشاط الشعر والشعراء. ولهذا فإننا نجده يخصص الفصل الثالث من الفصول التى تدخل فى إطار دراسة "صقلية" للحديث عن نشاط الشعر، ذاكراً لنا مجموعة من النماذج الخاصة بشعراء المديح وشعراء الغزل وشعراء الفخر وشعراء الوصف. وقد رجع فى ذلك إلى العديد من المصادر والمراجع الهامة.

والواقع أن الدكتور شوقي ضيف في حديثه عن الشعر والشعراء في الفصل الثالث من القسم الثالث، قد سار على منهج دقيق. منهج نجده ساريا في كل فصول كتابه النفيس، تلك الفصول التي بلغت خمسة عشر فصلا. إنه لا يقول برأي إلا بعد الرجوع إلى مئات المصادر والمراجع، شخصيته تعد واضحة غاية الوضوح في حديثه عن كل جزئية من الجزئيات التي تدخل في إطار كل فصل من فصول كتابه.

والواقع أن القارئ حين يقرأ ما كتبه الدكتور شوقي ضيف في هذا الفصل الذي خصصه للحديث عن الشعر والشعراء، ويقارن بين دراسة الدكتور شوقي ضيف، وأكثر الدراسات الأخرى الخاصة بتحليل هذا الجانب، فإنه سرعان ما يقول: إلى الجحيم بالنسبة لتلك الدراسات المشوهة السطحية. إنها لا تعدو أن تكون كتابات مسطحة متسرعة. إن الدكتور شوقي ضيف في حديثه عن هؤلاء الشعراء الذين عبروا عن أغراض الشعر المختلفة، يعد صاحب قلم راسخ ثابت، يدرك الفرق، والفرق الدقيق، بين الدراسة المنهجية، والدراسة التي تحشر حشرا داخل الدراسات المنهجية.

والفصل الرابع من كتاب الدكتور شوقي ضيف، يعد أقرب إلى التطبيق وذلك بالنسبة للفصل الثالث. فإذا كان قد تحدث في الفصل الثالث عن أنواع الشعراء، فإنه ينتقل في الفصل الرابع للحديث عن ممثلين لكل نوع من أنواع الشعر وأغراضه، فمن شعراء الرثاء، محمد بن عيسى، ومن شعراء الزهد والوعظ، ابن مكي، ومن شعراء الحنين واللوعة، ابن حمديس.

أما الفصل الخامس والأخير من القسم الثالث الخاص بصقلية، فقد تضمن دراسة دقيقة، وإن كانت موجزة، عن النثر وكتابه. لقد تحدث الدكتور شوقي ضيف حديث العالم والأديب والمفكر عن نشاط النثر، كما تحدث في الفصلين السابقين عن نشاط الشعر، وذلك حتى تكتمل الصورة الأدبية التي نجدها في صقلية. وصقلية

لها تاريخها المجيد من خلال العديد من العصور صقلية لها وزنها الثقافى والفكرى والأدبى الهام. وقد حلل الدكتور شوقى ضيف كل ما يتعلق بصقلية، من تاريخ وجغرافيا وفكر. وأحسب أن المهتم بالحياة الفكرية بصقلية على امتداد تاريخها لن يكون بإمكانه التجاوز عن الدراسة الهامة التى قدمها لنا الدكتور شوقى ضيف عن صقلية. لقد تحدث عن صقلية حديثاً مستفيضاً وكشف عن دورها الكبير فى مجال الفكر والأدب. وذلك من خلال ما يقرب من مائة صفحة من صفحات كتابه الهام. ويقينى أن القارئ سيجد من خلال قراءاته للفصول العديدة التى خصصت للحديث عن صقلية، معلومات متكاملة غاية فى الوثوق والدقة. ففى حديثه عن ابن مكى على سبيل المثال (ص٣٩٧ – ٣٩٨) لا ينسب إليه رأياً إلا بعد الرجوع إلى أشعاره، ويورد العديد من الأشعار، ويصل منها إلى بلورة أبرز أفكاره. فهو يقول: إن ابن مكى ينصح الإنسان أن لا يتخذ صديقاً له إلا نفسه، فليس من صديق حقيقى تستطيع الإستعانة به حين يلم بك خطب من الخطوب. بل إنه ليدعوه إلى اعتزال الناس جميعاً ولزوم بيته حتى لا يصيبه أذاهم، وينصحه بالزهد فى متاع الحياة والرضا بأقل القليل: بخبز وملح فهما حسبه، وهما يكفيانه أن يريق ماء وجهه فى طلب ما فوقهما من طيبات الدنيا ويقول له: اكتف بالكتاب واتخذه صديقك وأنيسك فإنه سيضيف إليك معرفة ولن يؤذيك أى أذى ولن يضرك أى ضرر، وينصحه أن يقطع رجاءه من الناس، فليس بينهم من يحقق له رجاء إلى إذا ألجأته الضرورة لمن يصرّف أمره، ويقول له إذا اتبعت هذه النصيحة من الزهد فى متع الحياة وعشت متقشفاً ترضى بكسرة أو قطعة من الخبز واكتفيت بإدامها من الملح، ولم تتخذ لك صديقاً سوى الكتاب، ولا أملت من أحد شيئاً عشت أسعد السعداء حتى وفاتك ويقول:

من كان منفرداً فى ذا الزمان فقد ... نجا من الذلّ والأحزان والقلق

تزويجنا كركوب البحر ثم إذا ... صرنا إلى ولدٍ صرنا إلى الغرق

وأقول ما أصدق قول ابن مكى. وأحسب أن أقوال ابن مكى يجب أن تكون شعاراً للكثير من الناس، وخاصة من يشتغل منهم بقضايا الفكر والثقافة، إذ من الواضح أنه يوجد تعارض تام بين الزواج والأولاد وبين الإبداع الفكرى الفلسفى، وإذا ارتضى فرد من الأفراد لنفسه طريق الزواج، فإن هذا يعنى أنه قد قال للفلسفة وداعاً.

لقد قلنا ونكرر القول الآن أنه ليس بوسع أية دراسة أن تقدم لنا نظرة شاملة لمئات الموضوعات التى بحثها الدكتور شوقى ضيف فى كتابه الذى زادت صفحاته عن أربعمائة صفحة. إن هذا الكتاب فريد فى موضوعه. فريد بموضوعاته وما أعمق الموضوعات التى قام العالم الشامخ الدكتور شوقى ضيف بدراستها وتحليلها. إنه كتاب لا يمكن أن يستغنى عنه أى مهتم بالتراث الأدبى عامة، وتراث ليبيا وتونس وصقلية على وجه الخصوص بذل فيه مؤلفه والذى يقف على قمة الأدب العربى فى العصر الحديث، جهداً يندر أن تقوم به مدرسة من الباحثين. لقد دخل أستاذنا ورائدنا ومفكرنا العملاق عن طريق هذا الكتاب وعشرات الكتب الأخرى التى قدمها للمكتبة العربية الأدبية، تاريخ أدبنا المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها، ومن حقنا أن نفخر برائدنا الفذ، ومن واجبنا أن ندرس كل ما كتب إنه يكتب بثقة ويقين وواثق الخطوة يمشى ملكاً كما نقول. لقد كتب الدكتور شوقى ضيف هذه الدراسة العظيمة والتى تكشف عن أستاذية بمعناها الحقيقى، وريادة كما ينبغى أن تكون الريادة بأجلى وأسمى معانيها.

ثالثاً

كتاب: عصر الدول والإمارات
(الجزائر - المغرب الأقصى - موريتانيا - السودان)



كتاب: عصر الدول والإمارات (الجزائر - المغرب الأقصى - موريتانيا - السودان)

تأليف د. شوقى ضيف

قد لا أكون مبالغاً إذا قلت بأن هذا الكتاب والذى اختتم به مؤلفه الأستاذ الكبير الدكتور شوقى ضيف، دراسته لتاريخ الأدب العربى، يعد من أعظم وأهم وأدق الكتب فى مجاله. إنه لا يصدر إلا عن عالم عملاق، ورائد كبير من رواد أساتذة الأدب العربى فى عالمنا العربى المعاصر.

لقد خصص المؤلف هذا الجزء الضخم للحديث عن الجزائر والمغرب الأقصى وموريتانيا والسودان. بدأه بدراسة الجزائر، وأنهاه بالحديث عن السودان. وقد رجع فيه إلى مئات المصادر والمراجع كما جاء فى السطور الأخيرة من مقدمة الكتاب، وذلك حين يقول: (ص١٥): "مصادر ومراجع كثيرة قديمة وحديثة أفدت منها فوائد شتى فى تأليف هذا الجزء، وخاصة ما كتبه الأعلام المعاصرون فى كل بلدة من البلدان عن الحياة الأدبية فيها، إذ كانت لى كمنارات تهدينى الطريق. وبذلك انتهت هذه السلسلة المستوعبة بأجزائها العشرة دراسة تاريخ الأدب العربى وأعلامه من الشعراء والكتاب قبل العصر الحديث، وعنيت بأن أعرض لكل أديب روائع أدبه. وذكرت بجانب ذلك أعلام الفلسفة والعلوم المتنوعة من علوم الأوائل والعلوم الإسلامية وعلوم العربية والتاريخ فى كل بلد عربى على مر الزمن. وبذلك أحمل هذه الموسوعة تاريخ الأمة العربية الأدبى والفلسفى والعلمى والحضارى قبل العصر الحديث، مبتغياً بذلك خدمة العروبة والإسلام.

هذا ما يقول به العالم الكبير شوقى ضيف فى السطور الأخيرة من تقديمه لهذا العمل الرائع. والواقع أن هذا العمل الضخم والموسوعى لا يستطيع أن يقوم به إلا الدكتور شوقى ضيف. إنه يكشف عن أستاذية رائدة، قل أن نجد لها نظيراً. يكشف عن ثراء اطلاع بغير حدود. فقارن أيها القارئ العزيز بين عمل كالعمل الذى بين أيدينا، العمل الذى قام به الدكتور شوقى ضيف، وبين مئات الأعمال الأخرى والتى يقدمها صغار الباحثين وأشباه الأساتذة والذين لا يقرأون. إن ما يقدمونه لنا لا يصلح إلا أن يوضع فى صناديق القمامة، إنها أعمال تصدر عن أناس تحسبهم أساتذة، وما هم بأساتذة، بل صغار أساتذة وأشباه باحثين.

إننى لا أتصور مكتبة عربية من مشرق عالمنا العربى، وحتى مغربه، تخلو من عمل ضخم رائد كالعمل الذى يقدمه لنا اليوم الدكتور شوقى ضيف. والقارئ لهذا العمل لابد أن يدرك الجهد غير العادى، الجهد الضخم الذى قام به مؤلفه. لابد وأن يدرك الأمانة العلمية التى يلتزم بها الدكتور شوقى ضيف. إنه لا يكتب صفحة واحدة من صفحات هذا الكتاب والتى تزيد فى عددها عن سبعمائة صفحة، إلا بعد قراءة عشرات ومئات المراجع. وبحيث أن القارئ حين يفرغ من قراءة صفحة وينتقل إلى قراءة الصفحة التالية، يقول لنفسه :بحر على بحر"، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نعم لابد أن يدرك القارئ ذلك جيداً. فإذا تحدث الدكتور شوقى ضيف عن موضوع من الموضوعات، فإن هذا الحديث لا يصدر عنه إلا بعد الدراسة الدقيقة المتأنية. إنه ينتقل من دراسته لموضوع، إلى تحليله لأبعاد موضوع آخر من مئات الموضوعات التى تصدى لدراستها، فى ثقة ويقين، وواثق الخطوة يمشى ملكاً.

يقسم الدكتور شوقى ضيف كتابه ثلاثة أقسام، القسم الأول عن الجزائر. وهذا القسم يتضمن ستة فصول، وذلك على النحو التالى:

الفصل الأول: الجغرافية والتاريخ (الدولة العبيدية، ودولة الموحدين، والعهد العثماني).

الفصل الثاني: المجتمع الجزائري.

الفصل الثالث: الثقافة (الحركة العلمية، وعلوم الأوائل، وعلوم اللغة، والقراءات، والتاريخ).

الفصل الرابع: نشاط الشعر والشعراء (المديح، والفخر والهجاء، والشعر التعليمي).

الفصل الخامس: طوائف من الشعراء (شعراء الغزل، ووصف الطبيعة، والرثاء، والزهد والتصوف، والمدائح النبوية).

الفصل السادس: النثر وكتابه (الخطب والوصايا، والرسائل الديوانية، والرسائل الشخصية، والمقامات، وكبار الكتاب).

ويقع القسم الأول من هذا الكتاب الموسوعة، والذى خصصه للحديث عن الجزائر فيما يقرب من مائتين وخمسين صفحة ٠من ص١٩ إلى ص٢٥٤).

أما القسم الثاني، فقد خصصه مؤلفنا الكبير لدراسة المغرب الأقصى ويتضمن هذا القسم كسابقه ستة فصول استغرقت أيضاً ما يقرب من مائتين وخمسين صفحة (من ص٢٥٥ إلى ص٥٤٢). وجاءت الفصول الستة على النحو التالي:

الفصل الأول: الجغرافية والتاريخ (التاريخ القديم، الفتح والولاة، المرابطون، السعديون).

الفصل الثاني: المجتمع المغربي (عناصر السكان، المعيشة، الثراء، الموسيقا، المرأة، المالكية، الزهاد والمتصوفة).

الفصل الثالث: الثقافة (الحركة العلمية، علوم الأوائل، علوم اللغة والنحو والعروض والبلاغة، علوم القراءات، التاريخ).

الفصل الرابع: نشاط الشعر والشعراء (شعراء الموشحات والأزجال، شعراء المديح، شعراء الفخر والهجاء، الشعر التعليمى).

الفصل الخامس: طوائف من الشعراء (الغزل، الوصف، الرثاء، الزهد والتصوف، المدائح النبوية).

الفصل السادس: النثر وكتابه (الخطب والمواعظ، الرسائل الديوانية، الرسائل الشخصية، المقامات والرحلات، كبار الكتاب).

وخصص الدكتور شوقى ضيف القسم الثالث من موسوعته الكبرى للحديث عن موريتانيا (من ص٥٤٣ إلى ص٦١٤). وهذا القسم يتضمن أربعة فصول على النحو التالى:

الفصل الأول: الجغرافية والتاريخ.

الفصل الثانى: المجتمع والثقافة (الزروع والمراعى، التجارة، التعليم والطلاب والشيوخ، أعلام العلماء، القراء والمفسرون والمحدثون والفقهاء، النحاة، المتكلمون).

الفصل الثالث: نشاط الشعر والشعراء (شعراء المديح، والفخر والهجاء، والرثاء).

الفصل الرابع: طوائف من الشعراء (شعراء الغزل، والتصوف، والمدائح النبوية، الشعر التعليمى).

أما القسم الأخير من كتابه الضخم، فقد خصصه طبقاً لعنوان الكتاب، لدراسة السودان. ويقع هذا القسم فى خمسة وثمانين صفحة (من ص٦١٥ حتى ص٦٩٩). وتضمن أربعة فصول على النحو التالى:

الفصل الأول: الجغرافية والتاريخ (السودان فى العصور القديمة، والعصور الإسلامية، ودولة الفونج، ومحمد على والسودان، وعهد اسماعيل، وحركة المهدى، والحكم الثنائى المصرى الإنجليزى فى السودان).

الفصل الثانى: المجتمع والثقافة (نزعة صوفية عامة، المرأة ومكانتها من التصوف، التصوف والتربية الخلقية والدينية، طرق صوفية جديدة، دعوة المهدى ومبادؤها الستة، سودانيون أزهريون وعلماء مصريون، إنشاء المعهد الدينى وعودة التعليم المدنى الحديث).

الفصل الثالث: نشاط الشعر والشعراء (شعراء المديح، والفخر والحماسة والرثاء)

الفصل الرابع: طوائف من الشعراء (شعراء الغزل العفيف، والنقد العنيف والشكوى من الزمن، والتصوف، والمدائح النبوية)

هذه نماذج مما نجده فى كل قسم من الأقسام الأربعة والتى تضمنتها موسوعة الأستاذ الدكتور شوقى ضيف. لقد قدم عن طريق موسوعته هذه، وما سبقها من أجزاء تسعة، أعظم خدمة للمفكر الجاد، والمثقف ثقافة حقيقية. ونقول ونكرر القول بأن أى مثقف لا يمكنه الإستغناء عن هذا الكتاب الموسوعة من قريب أو من بعيد. لقد بذل مؤلفه أقصى جهد من جانبه، ولم يكتب سطراً فيه إلا بعد تفكير عميق وتأمل دقيق.

ونقول إنه ليس بالإمكان فى حدود النطاق المرسوم للمقالة، أن نلم ولو بطرف بما تضمنته هذه الموسوعة، وخاصة أنها كما سبق أن أشرنا، تعد بحراً على بحر، وثقافة جادة ليس وراءها مزيد. صحيح أن بعض النقاط التى أثارها كاتبنا العملاق كانت تحتاج إلى وقفة أكثر طولاً، وصحيح أيضاً أن بعض الآراء التى قالها هذا الناثر أو الشاعر كانت تحتاج إلى وقفة نقدية، كما أننا قد نختلف مع مفكرنا الشامخ الدكتور شوقى ضيف حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها وخاصة بالنسبة للقسم الأول (الجزائر) والقسم الثانى (المغرب الأقصى) من أقسام كتابه، ولكن هذا بطبيعة الحال لا يقلل من قريب أو من بعيد من شأن تلك الموسوعة الفريدة

والتى قضى مفكرنا العملاق شوقى ضيف سنوات وسنوات طوال حتى يقدمها للقارئ العربى، كما أن الإختلاف يعد من طبيعة الفكر، ومن خصائص الفلسفة والتفلسف.

ونود أن نشير بإيجاز إلى بعض الجوانب التى تعد داخلة فى إطار تلك الموسوعة، والتى إن صح تقديرنا ستظل أكبر وأعظم زاد لكل مهتم بقضايا الأدب، وقضايا الفكر، وقضايا الفلسفة. ولكن ماذا نفعل ونحن نعيش فى مجتمع الصراصير، وليس فى مجتمع النمل. ماذا نفعل ونحن لا نهتم إلا بالأرجل (كرة القدم) وبحيث نرفع الأرجل فوق الأدمغة والعقول. إننا لو كنا نقدر الأمور حق قدرها، لو كنا نعيش فى مجتمع النمل حيث التعاون والتآلف، لكان واجبنا أن نحتفل بصدور موسوعة الدكتور شوقى ضيف خير احتفال، وخاصة أن الرجل يعمل فى صمت وبعيداً عن طبول الدعاية وبريق الشهرة.

ونظراً لأنه من الضرورى بمكان دراسة الجوانب الثقافية من خلال دراسة المجتمع أو البيئة، والنظر إلى الفكر أو الأدب من خلال المجتمع الذى عاش فيه، فإننا نجد مؤلفنا الشامخ شوقى ضيف لا يدرس الجوانب الأدبية والثقافية إلا بعد الدراسة الدقيقة والمتأنية للجوانب الجغرافية والتاريخية والإجتماعية. إنه يفعل ذلك فى الأقسام الأربعة التى تضمنها كتابه الضخم "عصر الدول والإمارات" لقد درس دراسة مستفيضة كما قلنا هذه الجوانب فى حديثه عن الجزائر، والمغرب الأقصى، وموريتانيا، والسودان.

ففى دراسته للجزائر (القسم الأول من كتابه) نجده يخصص حوالى خمسين صفحة (الفصل الأول والفصل الثانى) للحديث عن الجغرافيا والتاريخ (الفصل الأول)، والمجتمع الجزائرى (الفصل الثانى) وذلك قبل أن يتحدث فى الفصول الأربعة التالية عن الفكر والأدب والثقافة. ويكشف حديث الدكتور شوقى ضيف فى الفصلين الأولين عن ثقافة موسوعية رائعة وذلك حين يتحدث عن الجغرافيا والتاريخ

القديم والفتح والولاة والأباضية وتلمسان، والدولة العبيدية والدولة الصنهاجية ودولة الموحدين، وعناصر السكان، والمعيشة، والمالكية والحنفية، والمعتزلة، والزهد والتصوف. إنها موضوعات تعد داخلة فى إطار الفصل الأول والفصل الثانى من فصول هذا الباب، الباب الأول، والذى خصصه كما قلنا لدراسة الجزائر.

ولا يكتفى الدكتور شوقى ضيف بمجرد ذكر العديد من المعلومات عن كل موضوع من الموضوعات والتى اختارها مجالاً لدراسة داخل نطاق الفصل الأول والفصل الثانى من القسم الأول، بل نجد لديه نظرة نقدية واضحة وذلك حين يتحدث عن أناس انتسبوا للتصوف، والتصوف منهم براء، ادعوا التقوى، وهى منهم براء، ادعوا أنهم أولياء يكشفون الغيب وينسبون لأنفسهم الكرامات، واندس معهم كثيرون من الدراويش الجوالين والمشعوذين الدجالين (ص٧٥).

وهذا إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على أن أديبنا الكبير شوقى ضيف لم يكن مكتفيا بمجرد عرض الآراء عرضاً موضوعياً، بل نجده يلجأ إلى التحليل والمقارنة والموازنة بين العديد من الآراء والإتجاهات.. إننا نجد لديه ملكة نقدية واضحة وبارزة. وكم سبق أن أشرنا إلى ذلك فى تحليلنا لأكثر من كتاب من الكتب التى قدمها لنا مؤلفنا الشامخ شوقى ضيف، ويمكن للقارئ الرجوع إلى أعداد سابقة لمجلة عالم الكتاب، وأيضاً إلى دراستنا التى نشرت بالكتاب التذكارى المهدى إلى الدكتور شوقى ضيف.

إن الدكتور شوقى ضيف يرصد الظاهرة ثم يحاول تقديم أسباب أو مبررات لوجودها. استمع إليه أيها القارئ العزيز وذلك حين يتحدث فى السطور الأولى من الفصل الثالث والذى خصصه للحديث عن الثقافة بالجزائر إنه يقول (ص٧٦): عجب كثير من المستشرقين فى السرعة التى انتشر بها الإسلام فى الجزائر وغيرها من أقطار المغرب، إذ لم يمض نحو قرن أو بعبارة أدق لم يمض القرن الأول الهجرى، حتى

أصبحت الأقطار المغربية أقطاراً إسلامية، ومبعث العجب عندهم أن الفينيقيين ظلوا وحدهم – فى البلاد أكثر من ستة قرون ولم يستطيعوا أن ينقلونهم إلى لغتهم وحضارتهم وديانتهم وعاداتهم، وخلفهم الرومان نحو ستة قرون أخرى وظل تأثيرهم لا يكاد يعدو مدن الساحل الشمالى وحاولوا نشر المسيحية فى تلك المدن، ولم يعتنقها فيها من البربر إلا قليلون. ونزلتها بيزنطية وشعبها الإغريقى، وكان تأثيرهم فى المدن الشمالية محدوداً. وظل البربر بعامة محافظين على دينهم الوثنى ولغتهم وعاداتهم، حتى إذا فتح العرب الجزائر وغيرها من بلاد المغرب أخذت جماهير البربر تعتنق الإسلام وتحاول النطق بلغته، وكان لذلك عاملان: عامل الإسلام نفسه وتعاليمه الدينية البسيطة وما فرضه على الفاتحين من العرب والمسلمين أن يعاملوا الأمم المفتوحة معاملة سمحة وأن يصبح للمسلمين منها أو بعبارة أدق من يسلمون منها كل ما للفاتحين من حقوق، فلا عبودية ولا استعمار ولا استنزاف لخيرات البلاد ولا استعباد لفرد فضلاً عن شعب، فالجميع متساوون، وقد محيت بين المسلمين الجدد من البربر والفاتحين كل الفوارق الجنسية والإجتماعية. والعامل الثانى هو الفاتحون أنفسهم، إذ لم يكونوا يفتحون للغنائم والسلب والنهب، ولم تكن تلك أمنيتهم حينما خرجوا من ديارهم للفتوح فى الأقطار المغربية وغيرها، إنما كانت أمنيتهم أن ينتظموا فى جيوش المجاهدين فى سبيل الله ابتغاء نشر دينه الحنيف فى أرجاء الأرض".

وينتقل الدكتور شوقى ضيف بعد دراسته الرائعة والممتعة والموسوعية للجزائر، إلى القسم الثانى من أقسام كتابه، وقد خصصه كم سبق أن أشرنا لدراسة المغرب الأقصى. وقد جاءت دراسته لهذا القسم، دراسة رفيعة المستوى كعهدنا به دائماً، دراسة أكاديمية من طراز ممتاز، دراسة لا يستطيع أن يقدمها لنا إلا قلم شوقى ضيف.

ويتحدث الدكتور شوقى ضيف حديثاً رقيقاً عن علوم الأوائل، فيقول: فى ص٣٣٧ وما بعدها: ليس بين أيدينا معلومات واضحة عن علوم الأوائل ونشاط علماء المغرب الأقصى فيها زمن المرابطين إلا ما ذكر من أن بعض الأطباء الأندلسيين نزلوا مراكش لرعاية يوسف بن تاشفين وابنه على رعاية طبية.. ولا يلبث الموحدون أن يستولوا من المرابطين على صولجان الحكم وتزدهر علوم الأوائل فى عهدهم، مما يدل على أن المغاربة كانوا قد أخذوا يدرسونها منذ عهد المرابطين، وقاد حركة ازدهار هذه العلوم فى المغرب الأقصى يوسف بن عبد المؤمن الموحدى، إذ تعلم الفلسفة منذ أن كان حاكما لإشبيلية فى عهد أبيه عبد المؤمن، واصطفى لنفسه حينذاك طبيبه الفيلسوف أبا بكر بن طفيل واصطحبه معه إلى مراكش حين استولى على صولجان الحكم، وكان لا يكاد يفارقه ورغبه فى جمع كتب الفلسفة فاجتمع له منها ما يقرب مما جمع الخليفة الأموى المستنصر فى الأندلس، وكانت مكتبته تعد أغنى مكتبة فى زمنه.

ونود أن نشير إلى عبارة ذكرها الدكتور شوقى ضيف فى حديثه عن علوم الأوائل بالأندلس وكتب ابن باجه وابن طفيل وابن رشد. يقول الدكتور شوقى ضيف: فى ص٣٣٨: وكل آثار ابن رشد وابن طفيل وغيرهما من فلاسفة الأندلس مثل ابن باجة أستاذ ابن طفيل أحدثت فى المغرب الأقصى نهضة علمية فى مختلف علوم الأوائل وخاصة فى الرياضيات التى شغف بها المغاربة.

ونقول إن أستاذية ابن باجة بالنسبة لابن طفيل، تعد مسألة تحتاج إلى إعادة نظر. صحيح أن عبد الواحد المراكشى يقول عن ابن طفيل، إنه قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة، منهم ابن باجة وغيره. ولكن لو رجعنا إلى ابن طفيل نفسه فى قصته الأدبية الفلسفية، حى بن يقظان، وجدناه يخبرنا بأنه لم يلق ابن باجة

(راجع قصة حى بن يقظان ص٦٢ من طبعة أحمد أمين، وأيضاً يمكن الرجوع إلى كتابنا: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ٣٦.

وما نريد أن نخلص إليه هو القول بأنه إذا كان المقصود بالأستاذية، التتلمذ على الكتب، تتلمذ ابن طفيل على كتب ابن باجة، فهذه مسألة مؤكدة، إما إذا كان المقصود بها أن ابن طفيل قد تلقى العلم على يد ابن باجة، فإنها مسألة تحتاج - كما قلنا - إلى إعادة نظر، وذلك بالنسبة لأقوال ابن طفيل نفسه فى قصته: حى بن يقظان.

وينتقل بنا الدكتور شوقى ضيف بعد دراسته الرائعة والموسوعية للمغرب الأقصى، إلى الحديث عن موريتانيا (القسم الثالث من كتابه). وأقول بأن هذه الدراسة من جانب الدكتور شوقى ضيف، تعد دراسة رائدة وعميقة وموسوعية بكل المقاييس. إنه يحدثنا حديثاً غاية فى الدقة والأمانة العلمية عن الجوانب الجغرافية والتاريخية والثقافية فى موريتانيا. إنها دراسة لا يمكن أن يتغافل عنها أى مهتم بدراسة الأدب فى موريتانيا من قريب أو من بعيد. ويقينى أن كل مهتم بهذا الجانب، سيجد أنه من الضرورى واللازم الرجوع إلى ما كتبه أديبنا الكبير شوقى ضيف عن موريتانيا (من ص٥٤٣ إلى ص٦١٤). فلا نكاد نجد شخصية أدبية من شخصيات موريتانيا، إلا ويتحدث عنها شوقى ضيف، حديثاً يعد مثالاً يحتذى فى الموضوعية وثراء الإطلاع. والأمانة العلمية. لقد جاءت دراسة المفكر الكبير شوقى ضيف لموريتانيا، مثل دراسته الرائدة للجزائر والمغرب الأقصى، جاءت شاهدة على عمق اطلاع الدكتور شوقى ضيف. والطابع الأكاديمى الذى يلتزم به فى كل دراسة يقدمها إلى مكتبتنا العربية.

أما القسم الرابع والأخير من أقسام موسوعته الكبرى "عصر الدول والإمارات" فقد خصصه كما قلنا للحديث عن السودان. والفصول التى تضمنها هذا

القسم، يرتبط كل فصل بالآخر ارتباطاً وثيقاً. فالدكتور شوقى ضيف لا يقدم لنا دراسة مفككة، بل إنه يقيم وحدة عضوية بين موضوع كل فصل، والفصل الذى يليه. إن هذا يتضح لنا تماماً حين نقرأ بوعى حديثه عن جغرافية وتاريخ السودان (الفصل الأول) وننتقل منه إلى موضوع الفصل الثانى (المجتمع والثقافة)، وأيضاً إلى الفصل الثالث (نشاط الشعر والشعراء) والفصل الرابع والأخير (طوائف من الشعراء). لقد قدم لنا الدكتور شوقى ضيف دراسة مستفيضة وموسوعية عن أكثر ما يتعلق بالسودان. وذكر العديد من النماذج النثرية والنماذج الشعرية للعديد من الكتاب والشعراء. وقد رجع فى سبيل ذلك إلى العديد من المصادر والمراجع الهامة، وسواء كانت قديمة أو كانت حديثة ومعاصرة. وكان حريصاً على بيان العديد من أوجه العلاقات الثقافية بين مصر والسودان، والمصادر الفكرية التى نجدها عند هذا الأديب أو ذاك من أدباء السودان.

لقد قدم لنا الدكتور شوقى ضيف دراسة مستفيضة عن أربعة دول وهى الجزائر والمغرب الأقصى وموريتانيا والسودان. وقد التزم أديبنا الكبير بمنهج محدد، هو المنهج التاريخى التحليلى. ويقينى أن القراء سيجدون فى هذا المجلد الضخم والذى زادت صفحاته كما قلنا فى بداية دراستنا عن سبعمائة صفحة، زاداً، وزاداً كبيراً. سيجد المنصفون أن الدراسة التى قام بها تعد دراسة رائدة تكشف عن أستاذ شامخ، بكل ما تعنيه كلمة الأستاذية من معان سامية ودلالات نبيلة. فمرحباً بتلك الدراسة، وإلى الجحيم تلك الدراسات المتهافتة الناقصة والمشوهة والتى يقدمها لنا صغار الباحثين وأشباه الأساتذة. كان الدكتور شوقى ضيف فى دراسته هذه عملاقاً حقيقياً ولم يكن من قبيل الأقزام الذين يزعمون لأنفسهم أنهم من العمالقة وذلك فى عصر انتشرت فيه عملقة الأقزام والعياذ بالله.

ألا يكفى الدكتور شوقى ضيف فخراً أنه من خلال دراسته كان أميناً غاية الأمانة، متواضعاً غاية التواضع، لا يذكر رأياً إلا ويذكر مراجعه ومصادره. أليست هذه نقطة مضيئة فى عالم انتشرت فيه السرقات العلمية والأدبية. من حقنا أن نفخر بكتاب الدكتور شوقى ضيف والذى يعد كما قلنا بحراً على بحر. ومن واجبنا أن ندرس هذا الكتاب فى كل صفحة من صفحاته، وكل فكرة من أفكاره. فتحية منا إلى أديبنا الكبير على هذا العمل الجبار الذى استغرق منه سنوات، وسنوات طوال. تحية إلى الدكتور شوقى ضيف.

الفصل الثـــالــث

الدكتور توفيق الطويل: كتاب تذكارى عنه ودراسة نقدية لكتابين من كتبه.

ويتضمن هذا الفصل:

أولاً – كتاب تذكارى عنه بعنوان: الدكتور توفيق الطويل.. مفكراً عربياً ورائداً للفلسفة الخلقية – إشراف وتصدير: عاطف العراقى.

ثانياً – الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية

ثالثاً – الفلسفة فى مسارها التاريخى.



أولاً

كتاب تذكارى بعنوان: توفيق الطويل
مفكراً عربياً ورائداً للفلسفة الخلقية.



الكتاب التذكارى[1]: الدكتور توفيق الطويل... مفكراً عربياً ورائدا للفلسفة الخلقية

فى يوم الثلاثاء الثانى عشر من شهر فبراير عام ١٩٩١م، انتقل إلى دار الخلود أستاذ جليل ومفكر من طراز ممتاز رحل عن عالمنا الزائل، توفيق الطويل[2]، أستاذ الفلسفة الخلقية والذى ملأ بقاع الأرض علماً ونشر النور والضياء فى عالم تسوده الظلمات. لقد كان رحمه الله أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان ومدلولات سامية ونبيلة. نعم لقد كان رحمه الله أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية، ولم يكن من أشباه الأساتذة الذين حشروا فى دوائرنا العلمية والفلسفية، والذين يعتبرون كالطبل الأجوف لا أثر له ولا صدى.

ويقينى أننا إذا ذكرنا الفلسفة الخلقية، فلابد أن نذكر معها توفيق الطويل. إذا ذكرنا المثل العليا والقيم النبيلة السامية، فلابد أن يقترن ذكرها باسم الرجل الذى دافع عنها طوال حياته ووهب لها نفسه. ومن يحاول أن يتخطى توفيق الطويل ويهمل دوره الرائد الخلاق، فوقته ضائع عبثاً. لقد تحمل الرجل فى أخريات أيامه العديد من الآلام وأكثرها من قبيل الآلام النفسية لا الجسدية. لقد حاول بعض الصغار والأقزام الطعن فى سمعته والتقليل من مكانته الفلسفية فى أخريات أيامه وكنت وقتها أقول فى أسف: إلى الجحيم أيها الصغار والأقزام، كنت أقول فى أسف وحزن وألم: إنكم لا تستطيعون كتابة صفحة واحدة من الصفحات التى كتبها أستاذنا الدكتور توفيق الطويل، فكيف إذن تحاولون الطعن فى مكانته العلمية. وقد ظل

---

[1] الكتاب إشراف وتصدير: عاطف العراقى

[2] راجع الفصل الذى كتبناه عن توفيق الطويل فى كتابنا: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، وأيضاً دراستنا لكتابه: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم.

الرجل طوال هذه المحنة أو المهزلة صامتاً فى حزن، وحزيناً فى صمت. وقد أبت عليه كبرياؤه أن يدخل مع الأشباه فى نقاش، وهو على حق فى ذلك تماماً، إذ كيف يناقش العملاق. مجموعة من الأقزام، كيف يدخل المثقف فى مناقشة علمية مع السذج وأصحاب الفكر السطحى!!!

لقد أسهم توفيق الطويل مع مجموعة من أساتذة الفلسفة الكبار والأعلام، فى نشر حياة النور والتنوير. لم يكتب سطراً واحداً يحمل فى طياته دعوة إلى الخرافة وإلى اللامعقول.

كان عف اللسان، لا تصدر عنه كلمة بذيئة من نوع الكلمات التى نراها الآن منتشرة على ألسنة أشباه أساتذة الفلسفة، والفلسفة منهم براء. كان دمث الأخلاق، أفكاره هى حياته، وحياته هى فكره، إلى حد كبير جداً. وليرجع القارئ العزيز إلى كتبه ودراساته ومقالاته ويتأمل بين سطورها فى القيم التى يدعونا إليها توفيق الطويل، ثم عليه أن يراجع صفحة حياته، وسيجد أن ما نقوله عنه يعد صادقاً تمام الصدق.

لقد قال عنه الأستاذ بدر الدين أبو غازى، يوم استقباله عضواً بمجمع اللغة العربية: واليوم إذ أستقبلك أراك كما كنت فى هذا الزمن البعيد، وقور السمت، سمح الملامح مستضيئاً بالحكمة والمثل، فيك من شباب الفكر وحيويته ما يلوح وكأنه على مر السنين يزيد. لقد اتخذت لنفسك من عطائك ونضج عقلك وذكاء قلبك مكانة فى حياتنا الفكرية. (مجلة مجمع اللغة العربية – الجزء التاسع والأربعون).

لقد شاء القدر القاسى والظالم أن يلفظ توفيق الطويل آخر أنفاس الحياة، فى الساعات التى كنت فيها متجهاً من الخرطوم إلى القاهرة، وكنت داخل الطائرة وأنا لا أدرى أن أستاذى فى لحظاته الأخيرة، وفى نفس لحظات وصولى إلى مطار

القاهرة على وجه التقريب، غادر توفيق لطويل حياة الدنيا، مستقبلاً فى صمت حياة الدار الآخرة.

ومن مصائب الزمان وتصاريف القدر الظالم أن يسأل عنى أستاذى توفيق الطويل قبيل وفاته بساعات ثم يدرك أننى أبلغته قبل سفرى بأننى سأطمئن عليه فور وصولى من الخرطوم.

لقد تتلمذت على توفيق الطويل منذ سنواتى الأولى بكلية الآداب - جامعة القاهرة ومنذ أكثر من أربعين عاماً. درست على يديه الفلسفة العامة وفلسفة الأخلاق، واستمدت علاقتى العلمية بـه حتـى وفاتـه، عملـت معـه فـى العديـد مـن اللجـان والمجالس العلمية، ومن بينها مجمع اللغة العربية، والمجلس الأعلى للثقافة. تشرفت بإهدائى إليه كتاباً من كتبى وهو كتابى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، وقلت فى إهدائى:

إلى رائد الفلسفة الخلقية فى مصرنا المعاصرة.

إلى الأستاذ الذى تعد حياته تعبيراً عن اعتقاده بالقيم والمثل العليا.

إلى الدكتور توفيق الطويل.

تقديراً لدوره فى إثراء الفكر الفلسفى الخلقى.

أهدى هذا الكتاب ثمرة من ثمرات اغترابى وتوحدى داخل صومعتى الفلسفية، معتزلاً الحياة، متأملاً فى سعادة، الموت والعدم والفناء.

كتبت عنه أكثر من دراسة تم نشرها على صفحات مجلاتنا العربية.

لقد احتل الدكتور توفيق الطويل فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى المعاصر مكانة كبيرة. إنه يعد رائد الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى المعاصر. وكان أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان سامية وقيم نبيلة، وخاصة بعد أن انتشر بيننا ما

نطلق عليهم أشباه الأساتذة. كان يدرك المعنى الحقيقي للمثقف، فلم يكن نشاطه داخل مدرجات الجامعة فحسب، بل كان شعلة نشاط داخل مصر وخارجها.

وقد كنت سعيداً غاية السعادة حين تم تكليفي بالإشراف على كتاب تذكارى عن المفكر الشامخ والأستاذ الرائد، توفيق الطويل. تم تكليفي بهذا العمل من قبل لجنة الفلسفة والإجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة.

وينقسم العمل الذى بين أيدى القارئ اليوم إلى أقسام أربعة، وذلك على النحو التالي.

القسم الأول: بحوث ودراسات عن الدكتور توفيق الطويل.

القسم الثانى: دراسات عن بعض كتبه.

القسم الثالث: دراسات مهداة إليه.

القسم الرابع: ملاحق خاصة بحياته الفكرية واستقباله عضواً بمجمع اللغة العربية.

شارك فى القسم الأول مجموعة من الأساتذة والزملاء الأفاضل. كتب الدكتور إبراهيم مدكور، عن الصديق والزميل توفيق الطويل، وكتب كاتب هذه السطور عن حياته الفكرية. وحللت الدكتورة نازلى إسماعيل، موضوع دفاع الدكتور توفيق الطويل عن العقل العربى، وكان بحث الدكتورة زينب الخضيرى، عن مفهو مالصراع فى فكر توفيق الطويل، وأفاض الدكتور عبد العزيز شرف فى موضوع: توفيق الطويل بين الفلسفة النقدية ووسائل الإعلام. أما بحث الدكتور مجدى الجزيرى، فكان عن نزعة التجديد والتنوير عند توفيق الطويل. وكانت دراسة الأستاذ نبيل فرج عن: توفيق الطويل وصفحات مطوية أما بحث الدكتورة زينب عفيفى شاكر، فقد تبلور حول موضوع المثالية المعدلة فى فلسفة الدكتور توفيق الطويل.

هذا عن القسم الأول من أقسام الكتاب، أما القسم الثانى، فكان يدور حول تحليل بعض كتب الدكتور توفيق الطويل. حلل كتاب الأحلام؛ الدكتور حسن الساعاتى، ودرس كتاب الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية، كاتب هذه السطور، أما الدكتور وليم فرج حنا فقد درس كتاب جون ستيوارت مل، وقامت الدكتورة نبيلة زكرى زكى، بتحليل كتاب مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق. أما دراسة الدكتورة سهام العراقى، فكانت حول كتاب: العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى. وقد اختار الدكتور سيد ميهوب كتاب: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، كمجال للدراسة والتحليل.

تضمن القسم الثالث من هذا المجلد التذكارى، مجموعة من الدراسات والبحوث المهداة إلى الدكتور توفيق الطويل، وهى دراسات وبحوث حول مجالات اهتمامه، فالدكتور توفيق الطويل، كان موسوعى الثقافة إلى حد كبير، وكما كان مهتماً بالفلسفة، فإنه كان مهتماً بالعلم وتاريخه وغيرهما من المجالات الفكرية والثقافية. ولا توجد دراسة من الدراسات المهداة إلا وكانت تدور حول محور من محاور اهتمامات الأستاذ الشامخ: توفيق الطويل، وكانت هذه البحوث والدراسات، على النحو التالى:

- تراثنا العربى والإسلامى وموقفنا من آراء المستشرقين وغير المستشرقين بقلم د. عبد القادر محمود الدسوقى.
- فلسفة الطب، بقلم الدكتور محمود زيدان.
- مصر القديمة ونشأة الطب، بقلم الدكتور أحمد محمود صبحى.
- القيم بين الفلسفة والعلوم الإجتماعية، بقلم الدكتور صلاح قنصوة.
- التحليل السوسيولوجى للقيم، بقلم الدكتور محمد أحمد بيومى.
- هوسرل وفكرة أخلاق فينومينولوجية، بقلم الدكتورة قدرية إسماعيل.

- المدينة الفاضلة بين أفلاطون وأرسطو، بقلم الأستاذ سعيد زايد.
- الفضيلة والسعادة عند مسكويه، بقلم الدكتور على عبد الفتاح المغربى.
- نظرية السعادة عند أبى البركات البغدادى، بقلم الدكتور سعيد مراد.
- مصطلح الإبداع فى الفلسفة الإسلامية، بقلم الدكتور محفوظ عزام.
- مآثر العرب الطبية على الحضارة الأوروبية، بقلم الدكتورة مرفت عزت بالى.
- فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردى البغدادى، بقلم الدكتور أحمد الجزار.
- الأخلاق عند ابن سينا، بقلم الدكتور إبراهيم صقر.
- الإتجاه العلمى عند ابن البيطار ومصادره بقلم الدكتورة دولت عبد الرحيم.

أما القسم الرابع والأخير من هذا المجلد، فقد تضمن ملحقين، ملحق منهما يتضمن مذكرة ترشيحه للحصول على جائزة الدولة التقديرية، وقد تضمنت المذكرة جوانب كثيرة من نشاطه الفكرى. أما الملحق الثانى، فقد تضمن وقائع جلسة استقباله عضواً بمجمع اللغة العربية، تلك الجلسة التى ألقيت فيها كلمات الدكتور إبراهيم مدكور، والأستاذ بدر الدين أبو غازى، والدكتور توفيق الطويل.

ونود أن نؤكد فى ختام تصديرنا على أن توفيق الطويل كان باحثاً من الطراز الأول فى مجال الفلسفة الخلقية بصفة خاصة، لقد أكد على أهمية القيم والمثل العليا فى حياتنا. إنه يقول فى كتابه الكبير: فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها، وذلك فى إهدائه الكتاب إلى ابنه حسام وابنته منى: ضم هذا الكتاب أظهر ما عرفته البشرية عبر تاريخها الطويل من قيم إنسانية رفيعة، ولما كان مفهوم الحياة العملية قد طغى فى عصرنا الحاضر على مدلول المثل العليا ومكانها الذى ينبغى أن تحتله من حياة الناس، فقد طاب لى أن أهدى الكتاب إليكما، عسى أن تجدا فى بطون صفحاته مثلاً إنسانياً رفيعاً، يشبع العقل ويستهوى القلب.

ويقول مؤكدا على هذا الجانب فى نهاية تصديره للكتاب: هذا هو كتابنا الذى جمعنا فيه أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية عبر تاريخها الطويل، وأبنا فيه عن معالم الجانب المشرق الوضاء فى طبائع البشر. وقد صدق أرسطو حين قال - منذ ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان - وهو يتحدث عن الإنسان المدنى بطبعه، وكيف أنه لا يحقق كماله إلا منتمياً إلى مجتمع بشرى: إن من يعيش منعزلاً بغير مثل أعلى يدين به، إما أن يكون إلها حقق فى حياته أقصى مطالب الكمال، فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى تجرى حياته بمقتضاه، أو يكون حيوانا لا يستطيع بحكم طبيعته البهيمية أن يعلو على واقعه فى ظل مبدأ أسمى يدين له بالولاء (ص١٦).

بل إن أستاذنا الفاضل وفى السطور الأخيرة من كتابه عن الفلسفة الخلقية والذى يعد من أوفى المراجع فى موضوعه، يرى أن الإنسان هو الكائن الوحيد، لأنه من بين سائر الكائنات هو وحده الذى يمكن أن يضيق بواقعه ويتطلع جاداً واعياً إلى ما ينبغى أن تكون عليه حياته. وهو وحده الذى يخطط لمستقبله، وبذلك يكون من الحق أن يقال: إن الإنسان لا يكون إنساناً مميزاً من بين سائر الكائنات بغير مثل أعلى يدين له بالولاء. (ص٤٩١).

والواقع أن فقيدنا الراحل كان ينظر إلى الأخلاق نظرة علمية إلى حد كبير، ولعل دراساته العلمية قد أثرت عليه. إنه لم ينظر إلى الأخلاق على أساس أنها مجموعة من المواعظ والخطب الطنانة الرنانة، بل إنه يربط بين المذهب وبين دراسة السلوك.

بل إنه فى كتبه التى بحث فيها فى مجالات صوفية كان ينبهنا إلى بعض الخرافات التى نجدها عند بعض المدعين للتصوف وقيامهم بالتمرد على الدين باسم التصوف بل التهاون فى فرائض الدين والإستخفاف بأوامره ونواهيه.

وهو يذكر لنا أمثلة عديدة، موجودة فى المصادر الصوفية، ككتاب الطبقات الكبرى، للشعرانى ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر، أن إبراهيم العريان كان يصعد إلى منبر المسجد عارياً ويخطب فى الناس قائلاً: السلطان ودمياط وباب اللوق وبين الصورين وجامع ابن طولون والحمد لله رب العالمين. وأيضاً أن يظل الشيخ تاج الدين الذاكر بوضوء واحد سبعة أيام امتدت فى أواخر عمره إلى أحد عشر يوماً... إلى آخر هذه الخرافات والخزعبلات. (كتاب: الشعرانى، لتوفيق الطويل ص١٠).

إنه ينبهنا إذن إلى هذه الخرافات، وذلك انطلاقاً من نزعته العلمية وتأكيده على أهمية العلم فى حياتنا، وإن كان يؤكد على وجود جوانب مشرقة وضاءة فى التراث الإسلامى، ومن بينها التسامح والحب ونبذ الكراهية.

لقد كان حريصاً على الإلتزام بهذه القيم وتطبيقها على حياته. وإذا كنا نجد من بين تلاميذه وقرائه من بادله حباً بحب وتسامحاً بتسامح، فإننا نجد أيضاً مجموعة من أشباه الدارسين قاموا بالطعن فيه، وذلك على النحو الذى أشرنا إليه فى السطور الأولى من مقالتنا هذه. ولا أود أن أذكر أسماء هؤلاء الصبية حتى لا أسود هذه الصفحات بنزعاتهم الشريرة وأكتفى بالقول: أين نحن الآن من هذه النصائح والوصايا الذهبية لأستاذنا توفيق الطويل. لقد أصبح الناس غير الناس وتطاول الأشباه على الأصول واعتدى الجهلاء على العلماء. لقد تحول أكثرنا وللأسف الشديد إلى ذئاب بشرية ينهش الواحد منهم لحم أخيه الإنسان حياً وميتاً ويقوم بامتصاص دمائه بطريقة ينزوى خجلاً منها أشد الحيوانات فتكاً بالإنسان. لقد تحولت كلماتنا إلى خناجر أشد فتكاً من أخطر القنابل. إن كلمة واحدة مسمومة قد تقضى على إنسان شريف، بطريقة أشد إيلاماً من وسائل مادية أعدت للخراب والتدمير.

هل من المعقول أن يتحول بعض طلابه إلى كلاب مسعورة، وهو الذى غرس فينا حب القيم والمثل العليا الرفيعة؟ أليس من المخجل - وهو العالم المدقق - أن يقوم هذا الفرد أو ذاك من الجهلاء ومتخلفى العقول أصحاب الطبل الأجوف، بالتشكيك فى بعض كتاباته وإشرافه العلمى على طلابه دون أن يضعوا فى اعتبارهم شيخوخته على الأقل. ولكن العزاء كل العزاء يا أستاذى ومعلمى أن من طلابك من سيهب حياته لدراسة أفكارك والإشادة بها.

والواقع أن حياة توفيق الطويل تكشف عن إصرار غريب على الدرس والمطالعة والتأمل الثاقب. نقول بهذا؛ وسواء اتفقنا معه أم اختلفنا وذلك على النحو الذى سبق لنا الإشارة إليه. لقد جاهد وكافح منذ السنوات الأولى لمولده، ومنذ أن كان طالباً بالكتاب. لقد أخبرنى فى أكثر من لقاء بمنزله بالقاهرة، أنه كان شغوفاً بالفلسفة منذ سنواته الأولى. لقد كان يستعير الكتب، من دار الكتب فلا يلبث الكتاب معه أكثر من ليلة أو ليلتين على الأكثر يلتهم خلالهما الأفكار الموجودة بالكتاب التهاماً، ويقوم بتسجيل الأفكار الرئيسية فى كل كتاب من الكتب التى يستعيرها. كان حريصاً على قراءة مؤلفات العديد من المفكرين والأدباء من أمثال: المنفلوطى والمازنى وطه حسين والعقاد وزكى مبارك وسلامة موسى وأحمد حسن الزيات، ولا أشك فى أن قراءاته الأدبية قد أفادته كثيرا فى مجال الكتابة بأسلوب أدبى رصين لا يخلو من الدقة الفلسفية فعباراته مشرقة وضاءة تهز أوتار القلوب هزاً وتؤثر على العقول تأثيراً بغير حدود. استمع إليه وهو يقول بعد دراسته للشك المطلق والشك المنهجى: ولكن الشك أزمة فى حياة العقل. إنه يشيع الحيرة فى العقول ويثير القلق فى النفوس، وإذا طال أمده أحرج الصدور وملأها ضيقاً... (كتاب أسس الفلسفة).

وإذا كان توفيق الطويل قد ألف العديد من الكتب بالإضافة إلى ترجماته وتحقيقاته، فقد ترك لنا العديد من البحوث المطولة، والتى تعد دراسات أكاديمية

رفيعة المستوى. لقد نشرت هذه البحوث في العديد من المجلات والدوريات والكتب التذكارية؛ سواء في مصر أو في غيرها من بلدان العالم العربي. ومن بينها البحث الذي نشر بالمجلد التذكاري عن مؤرخ الفلسفة، يوسف كرم والذي قمت بالإشراف عليه طوال خمس سنوات. إن البحوث التي تركها أستاذنا الراحل تعد معبرة عن الإحاطة الشاملة بموضوع البحث والتأمل العميق والنظرة الثاقبة.

إننا نجد أنفسنا أمام كم كبير من الإنتاج العلمي والفلسفي. لقد أخضع حياته لنظام دقيق جوهره الإطلاع المستمر والكتابة الدقيقة بعد الإحاطة بالموضوع. إن كتاباته – كما قلت – تهز أعماق النفوس هزاً وتدك أرض اللا أخلاقية دكاً، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

وإذا كان أستاذنا توفيق الطويل قد غادرنا إلى العالم الآخر، غادرنا إلى الدار الآخرة، فإنه خالد بكتبه، خالد بالمثل والقيم التي دعا إليها في كتاباته وفي أحاديثه، ولتطمئن روحك يا أستاذي، فإنها في عالم اللا متناهي، في عالم رحب واسع فسيح، يخلو من الضغائن والأحقاد وأشباه الأساتذة.

ومن صومعتي الفلسفية التي أقيم فيها متوحداً، أكتب هذا الرثاء. وأسجل هذه التعزية وكم كان بودي أن تكتبها أنت يا أستاذي ومعلمي عني، ولكنها الحياة بآلامها وما فيها من شقاء والتي فرضت عليّ أن أكتب عنك رثائي قبل أن تكتب أنت هذا الرثاء، ولتسعد روحك التي صعدت إلى باريها. إنها روح الإنسان بأجلى وأعظم معاني الإنسانية.

أرجو أن تكون كلمتي هذه والتي أكتبها في ذكرى وفاتك، في اليوم الثاني عشر من شهر فبراير، تحية لروحك السامية، ووجدانك العميق بما فيه من شفافية وضياء ونور.

والله هو الموفق للسداد.

ثانياً

كتاب: الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية

تأليف د. توفيق الطويل

كتاب: الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية
تأليف
د. توفيق الطويل

تحتل الدراسات المقارنة مكانة كبيرة فى تاريخنا الفكرى الأدبى والفلسفى. ومما لا شك فيه أن هذه الدراسات تحتاج ممن يتصدون لها إلى جهد كبير واطلاع غزير، إذ أن الباحث فى هذا المجال لابد له وأن يتعرف على جوانب الإتفاق وجوانب الإختلاف بين مجالين يقارن بينهما وبحيث يبين لنا مدى التأثر والتأثير بين كل مجال والمجال الآخر.

من هنا كان ترحيبنا بالكتاب الذى صدر منذ أسابيع قليلة وهو كتاب: الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية.

لقد قام بتأليف هذا الكتاب الأستاذ الدكتور توفيق الطويل، وهو من هو فى مجال البحث والإستقصاء والتحليل والموازنة والمقارنة. وحين يتصدى للتأليف فى هذا المجال، فإنه كان يملك أدوات البحث التى تلزم الدارسين لهذا المجال. وقد سبق للدكتور توفيق الطويل أن قدم لنا العديد من الدراسات المقارنة ومن بينها كتاب: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، وكتاب قصة الإضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام، وكتاب الأحلام، وغيرها من كتب تكشف عن قدرة مؤلفها العلمية وقدمه الراسخة فى هذا المجال، مجال البحث والدراسة، إنه يسير واثق الخطوة حين يكتب ويحلل ويوازن، وواثق الخطوة يمشى ملكاً.

والكتاب الذى بين أيدينا اليوم والذى نعرض لتحليله ونقده، هذا الكتاب الذى تشرفت بالشكر الذى وجهه إلىَ وإلى تلميذتى وزميلتى الدكتورة منى أبو زيد

فى الصفحات الأولى من هذا الكتاب، هذا الكتاب يقع فى ١٧٦ صفحة ويتضمن مجموعة من الفصول والأبواب. وهو يعد ثمرة للقراءة المتصلة المستمرة من جانب الدكتور توفيق الطويل، ثمرة للعديد من الأفكار التى أشار إليها فى عديد من كتبه الأخرى والسابقة على هذا الكتاب، ثمرة للتأمل الطويل، ثمرة لنظراته الثاقبة المتأنية.

ونود أن نشير بإيجاز إلى موضوعات فصول وأبواب الكتاب، وذلك قبل الشروع فى تحليلنا النقدى لبعض المجالات التى بحث فيها مؤلفنا الفاضل وأستاذنا القدير الدكتور توفيق الطويل.

عنوان الباب الأول: مقدمات علمية فى موضوع الحضارة. وينقسم هذا الباب إلى مجموعة من العناصر والنقاط، من بينها الحديث عن نشأة الحضارة ونموها، ودور المجتمع فى قيام الحضارة، وتفنيد نظرية الأجناس، ومواثيق السلام ومصيرها بين أوروبا فى الغرب والمسلمين فى الشرق، والمواثيق فى اتفاقية السلام مع المسلمين.

أما الباب الثانى فموضوعه الكشف عن مسيرة الحضارة الأوروبية الحديثة.

وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول على النحو التالى:

الفصل الأول: أوروبا فى عصر النهضة.

الفصل الثانى: مسيرة الحضارة الأوروبية فى القرن الثامن عشر.

الفصل الثالث: مسيرة الحضارة الأوروبية فى القرن التاسع عشر.

الفصل الرابع: مسيرة الحضارة الأوروبية فى القرن العشرين.

هذا عن الباب الثانى بفصوله الأربعة والتى تنقسم إلى مجموعة من العناصر والنقاط سنقف عند بعضها بعد قليل.

أما الباب الثالث فقد انقسم إلى فصلين. يدرس الفصل الأول مقدمات الحضارة الإسلامية ويحلل الفصل الثانى الحضارة الإسلامية فى عصرى الراشدين والأمويين.

وموضوع الباب الرابع. مسيرة الحضارة الإسلامية فى العصر العباسى.

وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول على النحو التالى:

الفصل الأول: الحضارة الإسلامية فى عصر الترجمة من منتصف القرن الثامن حتى آخر القرن التاسع.

الفصل الثانى: الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى فى القرنين العاشر والحادى عشر.

الفصل الثالث: تدهور الحضارة الإسلامية بالشرق خلال القرنين الثانى عشر وما بعده.

الفصل الرابع: الموازنة بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية هذا عن الباب الرابع والذى يعد امتداداً للحديث عن الحضارة الإسلامية التى ركز عليها المؤلف ابتداء من الباب الثالث وعلى النحو الذى أشرنا إليه.

أما الباب الخامس والأخير من أبواب الكتاب، فإنه يعد تعبيراً عن التقاء الشرق والغرب. إن عنوان هذا الباب هو: اللقاءات الحضارية بين الأوروبيين فى الغرب والمسلمين فى الشرق.

وقد انقسم هذا الباب إلى أربعة فصول على النحو التالى:

الفصل الأول: انفتاح العالم الإسلامى على اليونان قديماً.

الفصل الثانى: أوروبا تنقل التراث الإسلامى فى صقلية.

الفصل الثالث: أوروبا تنقل التراث الإسلامى فى بلاد الأندلس.

الفصل الرابع: أوروبا تنقل التراث الإسلامى فى أثناء الحروب الصليبية.

هذه هى فصول الباب الخامس والأخير من أبواب الكتاب. ولم ينس المؤلف أن يذكر أسماء بعض المصادر والمراجع التى رجع إليها حتى تكتمل الفائدة من هذا الكتاب. والمصادر والمراجع التى ذكرها هى مجرد نماذج، إذ أن الدكتور توفيق الطويل قد رجع إلى حشد كبير من المراجع والمصادر. إننى أعلم ذلك تماماً وقد كنت على صلة به طوال قيامه بتأليف هذا الكتاب وكم تناقشنا فى العديد من الموضوعات والمسائل التى اهتم بدراستها بين ثنايا صفحات الكتاب، وكانت مناقشاتنا تدور فى كثير من جوانبها حول العديد من المراجع.

واهتمام مؤلفنا الدكتور توفيق الطويل بذكر مصادره ومراجعه إنما يدلنا على موضوعيته فى البحث وأمانته العلمية والتزامه بالبعد الأكاديمى.

موضوعات كثيرة إذن تصدى مؤلف الكتاب لبحثها ودراستها وسبر أغوارها. وابتداء من مقدمة الكتاب، نجد مؤلفنا حريصاً على ذكر العديد من القضايا والآراء. إنه على سبيل المثال يشير إلى قضية التفرقة بين الشعوب، أى القول بشعوب متحضرة وشعوب غير متحضرة وهو يفند هذا الفصل بين الشعوب، إنه يقول: بسبب التقدم الحضارى (العلمى التكنولوجى) الذى حققته أوروبا الغربية فى القرن التاسع عشر، ذهب الباحثون من أهلها إلى أن الحضارة لا تضاف لغير الشعوب الأوروبية، فهى وحدها المجتمعات المتحضرة، أما غيرها من شعوب الأرض فهى الشعوب المتوحشة أو البربرية أو غير المتحضرة. وفرق هؤلاء الباحثون بين هاتين الطائفتين من الشعوب على أساس من التقدم العلمى والتكنولوجى، دون نظر إلى المعايير الأخلاقية أو الروحية. لكن الباحثين من الغربيين فى القرن العشرين قد عدلوا عن ذلك التصور، فلم يعودوا يفرقون بين وشعوب متحضرة مشعوب همجية غير متحضرة، لأن مفهوم الحضارة ومفهوم التقنية (التكنولوجيا) قد تغيرا فى أذهانهم عن ذى قبل...

فالباحثون اليوم على اتفاق في أن لكل شعب - همجياً متخلفاً أو متمدناً متطوراً حضارته (ص٧ - ٨).

هذا ما يقوله الدكتور توفيق الطويل في الصفحات الأولى من كتابه. وهو قول صحيح وإن كان يحتاج إلى مناقشة مستفيضة، إذ أن رأى بعض الباحثين فى القرن التاسع عشر بصفة خاصة إنما كان يستند إلى التمييز بين الشعوب على أساس نظرية الجنس السامى والجنس الآرى، بمعنى أن العرب وهم من الجنس السامى ليس لديهم القدرة على الإبداع والتفلسف وذلك على العكس من الجنس الآرى (الشعب الأوروبى بصفة خاصة)، إذ أن من ينتمون إلى هذا الجنس هم وحدهم لديهم القدرة على إبداع المذاهب الفلسفية.

وإذا كان المؤلف قد خصص الفصل الأول كما قلنا لدراسة المقدمات العلمية لموضوع الحضارة، فإنه كان من المنطقى إذن - وهذا هو ما فعله المؤلف - مناقشة العديد من النظريات حول الحضارة وقيامها، وهل يرجع قيامها إلى المجتمع، أم يرجع قيامها أساسا الى الفرد. أم أن بناء الحضارة يعد تعبيرا عن مشاركة الفرد والمجتمع.

ولا يكتفى الدكتور توفيق الطويل بالحديث عن نشأة الحضارة من حيث أسبابها البشرية. بل إنه يناقش الآراء حول الأسباب الجغرافيةويرد أيضا على آراء الذين يفصلون بين الشعوب فكريا على أساس نظرية الجنس السامى والجنس الآرى وذلك على النحو الذى سبق أن اشرنا إليه.

إنه يرد على من أرجعوا الحضارة أساسا إلى البيئة الجغرافية، أى القول برد الحضارة والتقدم إلى المناخ المعتدل البارد، والقول بأن جميع المناطق الحارة بالتالى سكانها متخلفون متأخرون. إن الدكتور توفيق الطويل لا يرتضى لنفسه هذا الرأى. إنه يقول: الرأى عندنا أنه إذا كان من الحق أن يقال إن للبيئة والظروف

الجغرافية أثرها في دفع الناس إلى العمل، إو إلى الإحباط أو التوقف عن النشاط البدني والذهني، فإن من الحق كذلك أن يقال إن الظروف الطبيعية والأحوال الجغرافية ليست العامل الوحيد أو الأهم في قيام الحضارة واستمرار مسيرتها، إن في العالم شعوباً تميل إلى التكاسل والاسترخاء طلباً للراحة وتلتمس لذلك عذراً في الجو الذي لا يرونه في بلادهم ملائماً للعمل مغرياً بالنشاط... فليست ظروف البيئة الجغرافية هي العامل الأول أو الأهم في نشأة الحضارة أو نموها، وإن كان من الضروري لمن يكد ويعمل وينتج أن يجد في وطنه جزاء ملائماً لعمله ومكافئاً لنشاطه (ص١٥ – ١٦).

وينتقل بنا الدكتور توفيق الطويل بعد إشارته للعديد من القضايا والآراء في الباب الأول من كتابه، إلى الحديث عن مسيرة الحضارة الأوروبية الحديثة وذلك في الباب الثاني من كتابه.

ونود الإشارة إلى أن مؤلفنا الفاضل له رؤيته الواضحة الدقيقة حول كل نظرية يعرض لها. نقول هذا سواء اتفقنا أم اختلفنا مع الدكتور توفيق الطويل حول رأي أو أكثر من الآراء التي يقول بها. إن شخصية الدكتور توفيق الطويل تظهر طوال صفحات كتابه من أولها إلى أخرها. فهو يحلل ويناقش ويوازن وهو يعرض الرأي أولاً من جميع جوانبه، وذلك قبل أن يتصدى بعد ذلك لنقده وبيان أوجه القوة وأوجه الضعف فيه. إنه لا يعتقد بآراء مسبقة، بل إنه يعرض عرضاً موضوعياً أميناً لكل رأي من الآراء حول النظرية التي يقوم بدراستها، ثم يأخذ بعد ذلك في الإنتقال من البعد الموضوعي إلى البعد الذاتي النقدي. ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء بأن الدكتور توفيق الطويل يتمتع بحضور دائم للشخصية.

لقد تحدث المؤلف فى الباب الثانى عن مسيرة الحضارة الأوروبية الحديثة كما سبق أن أشرنا. وهو يهتم بدراسة الخصائص التى تميز الحضارة، أكثر من اهتمامه بالتأريخ للحضارة فى كل عصور التاريخ.

فهو يعرض للإصلاح الدينى فى عصر النهضة، والفلسفة وعصر الكشوف الجغرافية، والفن وهكذا إلى آخر المعالم التى تميز عصر النهضة الأوروبية.

ومؤلفنا فى مجال الدراسة المقارنة إنما كان يركز أساساً على فكرة التأثر والتأثير ويبين مزايا وعيوب النهضة الأوروبية ويذكر العديد من الآراء حول هذا المجال الذى تصدى لبحثه.

فهو يقول فى الصفحات الأخيرة من الفصل الأول من هذا الباب: إن أغلب المحدثين من مؤرخى الفن يرون أن مفهوم عصر النهضة هو عصر الإنسانية، تميزه روح جديدة تفيض بالحرية وشعور جديد بالفرد وواقعية جديدة فى تصور الطبيعة المحسوسة، أى إحياء الإهتمام بالإنسان فى حياته اليومية بعد أن كان عصر الإيمان، العصر الوسيط، يتوجه بالإهتمام إلى الجنة والجحيم والخلود، ومن ثم كان الإهتمام بالزهد فى لذات الحياة ومباهجها، فأصبح الإهتمام بالإنسان منكراً للزهد الذى ساد العصر الوسيط، ومن هنا نشأ الإهتمام بطرق التفكير اللاهوتى والسلوك الدينى، أما بالنسبة لعصر النهضة، فقد نشأ بالنزوع إلى التحرر من السلطة الكنسية واعتبار النزعة الإنسانية أساساً للنهضة الفكرية والعلمية... إن كثيراً من الباحثين المحدثين والمعاصرين يرون أن عصر النهضة هو الذى أمد عالمنا الجديد بأكثر مقومات حضارته الراهنة وكان مصدراً هاماً من مصادر ثقافتنا ومدنيتنا فى عصرنا الحديث. وأصحاب هذا الرأى اعتنقوه بعد دراسة واعية متبصرة. (ص ٤٢ – ٤٣).

ويواصل الدكتور توفيق الطويل حديثه عن الحضارة الأوروبية فيتحدث عن الإنقلاب الصناعى العظيم (٤٦ – ٤٨) وعن عصر التنوير (من ص ٤٩ إلى ص ٥١) وعن الثورة الفرنسية (من ص ٥١ – ٥٣).

فهو فى الصفحات القليلة التى كتبها عن عصر التنوير يحدد لنا أبرز خصائص دعوة التنوير عند أصحابها. إنها تعد حركة فلسفية تتميز بفكرة التقدم ورفض الثقة بالتقاليد، والإيمان بالعقل والتفاؤل بالمستقبل. وكان رواد حركة التنوير يؤمنون بأن العلوم الطبيعية والرياضية تنمو وتتقدم، وأن تطبيق دراستها عمليا يؤدى إلى ما نسميه بالتكنولوجيا التى تعد قوام الحضارة حتى أيامنا الحاضرة.

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد تحدث فى الفصل الثالث من الباب الثانى عن مسيرة الحضارة الأوروبية فى القرن التاسع عشر، وتضمن حديثه الإشارة إلى أظهر معالم الإنقلاب فى ذلك القرن وأسبابها، فإنه كان باستمرار يبين لنا مزايا التقدم التكنولوجى الحضارى وعيوبه. إنه يتحدث مثلاً عن أثر المخترعات الحديثة فى الصناعة وينتقل من الحديث عن الجوانب المزدهرة إلى الكلام عن سلبيات الإنقلاب الصناعى فى ذلك القرن وهكذا يشعر القارئ بمدى الجهد الذى قام به مؤلف الكتاب فى دراسة العديد من الحجج المتعارضة. وفى دراسته للحضارة الأوروبية فى القرن العشرين، يعرض علينا آراء من أنكروا وجود فكرة التقدم فى مسيرة الحضارة الغربية عن طريق تأكيدهم على أن هذه الحضارة قد شاخت وفقدت حيويتها وإمكاناتها وأعوزتها الروح التى تمكنها من الصمود للتحديات ومواصلة السير فى طريقها لأنها أخذت تنهار وتميل إلى الزوال.

ولكن الدكتور توفيق الطويل وهو يعرض علينا آراء المتشائمين من مسيرة الحضار الغربية، فإنه يذكر لنا آراء من يدافعون عن الحضارة الغربية. فهو يقول: إن تيار التشاؤم من حاضر الحضارة الغربية ومستقبلها، لا يمنع من القول بأن بين أئمة

الفكر المعاصر من يشيدون بتلك الحضارة ويرفعونها فوق كل ما سبقها من حضارات وفي مقدمة هؤلاء الفيلسوف الإنجليزي ألفريد نورث هوايتهد ومن ذهبوا مذهبه، بل إن من المعاصرين من أوساط المثقفين وعليتهم من الأوروبيين برغم علمهم بنقائضها من لا يزالون فخورين مزهوين بحضارتهم التى يرونها المثل الأعلى لكل شعب يتطلع إلى التحضر. (ص٧٤ - ٧٥).

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد غلب على دراساته في الباب الأول والباب الثاني الحديث عن الحضارة الأوروبية على النحو الذى أشرنا إليه، فإنه يركز فى الباب الثالث والباب الرابع من كتابه على الحديث عن الحضارة الإسلامية العربية. إن مؤلفنا يثير العديد من القضايا والآراء أثناء دراسته للحضارة الإسلامية العربية. إنه يبين لنا حين يسأل: الحضارة إسلامية أم عربية، أن الحضارة التى نحن بصددها تعد حضارة عربية إسلامية. إنه يقول: كان الإسلام في بدايته حضارة عربية، والمسلمون هم العرب واللفظان مترادفان، ومن أجل هذا أمر عمر بن الخطاب بإخراج غير المسلمين من جزيرة العرب، فأصبح جميع أهلها مسلمين أى عرباً. وقوام الإسلام هو القرآن وقد نزل بلغة العرب، وعندما تغلب الصحابة على دولتى الروم والفرس كانوا يعتقدون أنه لا يسود إلا العرب. (ص٨٤).

ويكشف لنا الدكتور توفيق الطويل عن دعوة الإسلام إلى العلم والنظر العقلى (ص ٨٧ - ٩٣) ودعوته إلى القيم الأخلاقية العليا (٩٣ - ٩٧). وكلام المؤلف عن هذين الجانبين وغيرهما فى كتابه يكشف عن اتساقه مع ما سبق أن تحدث عنه فى دراسته للحضارة الأوروبية. فالحضارة لا تقوم بدون معايير خلقية إنسانية عقلية.

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد ركز فى دراسته للحضارة الغربية كما سبق أن أشرنا على بيان خصائص تلك الحضارة، فإنه فى دراسته للحضارة العربية الإسلامية يفعل نفس الشئ. إن هذا يعد واضحاً تمام الوضوح وخاصة فى الفصل

الثانى من الباب الثالث والفصل الأول والثانى من الباب الرابع. وهو يركز على قضية الترجمة التى على أساسها قدم لنا العرب العديد من المعارف الطبية والفلكية والرياضية والعلوم المنطقية والفلسفية.

وقد كان بودنا أن يتوسع المؤلف فى دراسته للعديد من القضايا وبحيث يقف وقفة أطول، وقفة شاملة وخاصة أن دراسته لبعض الموضوعات لم تتعد أكثر من بضعة سطور أو صفحات، ولكن يبدو أن اتساع موضوع الكتاب قد جعل مؤلفه يشير مجرد إشارات سريعة إلى بعض الجوانب رغم أنها كانت تحتاج كما قلنا إلى دراسات كثيرة مطولة. ولا نود الوقوف طويلاً عند بعض الآراء الجزئية التى ذهب إليها أستاذنا توفيق الطويل ونختلف معه فيها، من بينها ذهابه إلى أن حضارة العصر العباسى كانت مجرد امتداد وتطوير لحضارة الأمويين (ص١١١)، إذ نعتقد من جانبنا أن الترجمة فى العصر الأموى كانت بطريقة بدائية ولم تزدهر الترجمة حقيقة إلا فى العصر العباسى. وأيضاً قول المؤلف بأن كتاب القانون فى الطب أشهر من كتاب الرازى، إذ نعتقد من جانبنا أن أبا بكر الرازى فى طبه يفوق كثيراً ابن سينا.

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد أشاد بالعديد من العلوم التى قدمها العرب، إلا أننا نعتقد من جانبنا أن هذه العلوم قد غلب عليها الجانب الكيفى وليس الجانب الكمى، ولذلك قدر لها أن تمثل مرحلة معينة محددة ولم يقدر لها التأثير فى العلوم التجريبية فى عصرنا الحديث. وويل للناس - كما يقول طه حسين - أن يلجأوا إلى طب ابن سينا وتذكرة داود وبحيث يفضلون هذا النوع من الطب على الطب الحديث. ولابد أيضاً أن نضع فى اعتبارنا أن العلوم العربية وقد قامت فى أكثر جوانبها على نظرية العناصر الأربعة عند أرسطو لا تمثل الآن إلا نوعاً من التراث، مجرد تراث، أى يدخل فى إطار تاريخ العلوم ولا يؤدى إلى التقدم العلمى بمعناه الحديث.

يضاف إلى ذلك أن الدكتور توفيق الطويل حين عقد فصلاً عن تدهور الحضارة الإسلامية بالمشرق خلال القرن الثانى عشر وما بعده، فإن هذا الفصل قد جاء موجزاً إلى حد كبير إذ أن هذا الفصل لم يتعد صفحتين من كتابه. وكان من الأفضل الوقوف طويلاً عند هذا الجانب وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن الحضارة العربية كانت لها سلبيات كثيرة جداً، وإذا كانت توجد لها مجموعة من الإيجابيات، فإن أكثر تلك الإيجابيات إنما كان سببها اعتمادها على العلم اليونانى، أى أن أكثر إيجابياتها إنما جاءها من الخارج أساساً وإلا كيف نفسر عدم وجود علوم عربية إلا بعد ازدهار حركة الترجمة، تلك الحركة العظيمة التى عن طريقها عرف العرب علوم الشعوب الأخرى.

بيد أن هذه الأوجه من النقد من جانبنا لا تقلل من أهمية الباب الثالث والباب الرابع من أبواب كتاب الدكتور توفيق الطويل، وإن كنا ننتظر من أستاذنا توفيق الطويل إدانة بل تحريم الكثير من المواقف التى تعد تعبيراً عن خنق حرية الفكر واضطهاد التفكير والمبالغة فى التصفية الجسدية لأناس يقولون بأفكار ويدافعون عنها. وهل من المعقول أن نلجأ إلى لصق تهمة الكفر والإلحاد بأناس كبار من أمثال الحلاج والسهروردى وهما من أعظم صوفية الإسلام. ومهما يكن من أمر فإن حديث الدكتور توفيق الطويل عن هذه الأحداث يعد معبراً عن جانب إيجابى، إذ أن الدكتور توفيق الطويل وهو المفكر العقلانى لم يدافع عن هذه الإضطهادات التى تمت تحت ستار الدين.

أما الباب الخامس فهو يعد كالفصول الأخرى من الكتاب، هاماً فى موضوعه. إنه يكشف عن اللقاءات الحضارية بين الأوروبيين فى الغرب والمسلمين فى الشرق. إن هذا الباب يعد تأكيداً على الفكرة التى يؤمن بها الدكتور توفيق الطويل وهى أن الحضارة لا وطن لها، بمعنى أنه من غير الصواب قصر الحضارة على

شعب دون شعب آخر. وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد وجه نقده الى نظرية الأجناس فإنه كان من المنطقي والمناسب إذن أن يكشف عن انفتاح العالم الإسلامي على الأمم ذات الحضارات القديمة كاليونان وفي نفس الوقت يكشف عن انفتاح أوروبا على الحضارة الإسلامية فى صقلية وعلى الحضارة العربية الإسلامية فى بلاد الأندلس، بالإضافة إلى كشفه عن كيفية اتصال بعض الدول الإسلامية بالحضارة الأوروبية فى العصر الحديث.

وعلى الرغم من أن بعض الموضوعات التى تدخل فى إطار هذا الباب كانت تحتاج إلى وقفات طوال، إلا أن الشئ الذى يحمد لمؤلفنا الدكتور توفيق الطويل هو أنه - كعهدنا به دائماً - يعد معبراً عن نزعة متفتحة، نزعة تنويرية. إنه رجل يعيش فى القرن العشرين، قرن العلم والعقل، ولهذا فإنه منذ الصفحات الأولى من هذا الباب يدافع عن الترجمة ولا يقع فى أخطاء القائلين بالغزو الثقافى.

إنه على سبيل المثال حين يتحدث عن الترجمة يقول: الأصل فى الترجمة أنها نزوع طبيعى عند الإنسان إلى كشف المجهول، فإن وفق إلى ذلك لذله أن يطلع عليه غيره من الناس. ولهذا فإن المتزمتين الذين أشفقوا على قيمهم الدينية أو أعرافهم الإجتماعية من التراث الوافد الدخيل كثيراً ما هاجموا الترجمة وأصحابها فى غير رفق... ومن الضلال ما ينتاب بعضنا من ذعر مما يسمونه بالغزو الثقافى ظناً منهم أنه يعنى نقل المذاهب الهدامة والترويج لموبقات وإشاعة الخمر والمخدرات والشذوذ وما يتبعه من الشهوات والنزوات وغير هذا مما يهدم قيمنا الدينية وأعرافنا الإجتماعية. ومناقشة مثل هذا العبث مضيعة للوقت وامتهان للعقل. (ص١٤٣).

هذه كلها جوانب إيجابية نجدها فى كتاب الدكتور توفيق الطويل: الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية (دراسة مقارنة). وهذه الجوانب التى يدعو إليها الدكتور توفيق الطويل تجعلنا نقدر الجهد الذى قام به تقديراً بغير حدود. إن

الدكتور توفيق الطويل هو العالم الذى يملأ أرض الفلسفة نوراً ومعرفة. وكم أثار فى كتابه العديد من القضايا. كم قال بالعديد من الآراء التى تكشف – كما قلنا – عن تأمل دقيق ونظرات ثاقبة. وقد جاء كتابه هذا تأكيداً للقيم التى آمن بها أستاذنا الكبير طوال حياته، وكشف عنها فى العديد من كتبه التى قدمها إلى مكتبتنا العربية. ومن حقنا أن نفخر بعالمنا الكبير توفيق الطويل ومن واجبنا دراسة أفكاره التى قال بها سواء فى كتابه الذى بين أيدينا اليوم أو فى بقية كتبه الفلسفية والعلمية.



ثالثاً

كتاب: الفلسفة فى مسارها التاريخى

تأليف د. توفيق الطويل



كتاب "الفلسفة فى مسارها التاريخى" للدكتور توفيق الطويل

من أصعب الأمور، القيام بعرض تاريخ للفلسفة فى كتاب صغير، إذ نجد عدداً كبيراً من الفلاسفة، كما نجد العديد من المذاهب الفلسفية والإتجاهات والآراء الفلسفية عند هؤلاء الفلاسفة.

ومن هنا تأتى أهمية الكتاب الذى قام بتأليفه الدكتور توفيق الطويل، إنه يعرض للفلسفة فى مسارها التاريخى ويضم العديد من الفصول والنقاط الهامة.

إن مؤلف الكتاب يتحدث عن حكمة الشرق القديم وعن فلسفة اليونان والرومان وعن معنى الفلسفة وغايتها عند اليونان، وأيضاً يتحدث عن الفلسفة الأوروبية فى العصور الوسطى، أى الفلسفة المدرسية، أو الفلسفة المسيحية.

ويتحدث مؤلف الكتاب أيضاً عن الفلسفة الإسلامية فى العصور الوسطى سواء تمثلت تلك الفلسفة فى علم الكلام أو فى التصوف الإسلامى، أو عند فلاسفة الإسلام سواء فى المشرق العربى، أو فى المغرب الإسلامى.

وإذا انتهى المؤلف من حديثه عن الفلسفة الإسلامية فى العصور الوسطى فإنه ينتقل لدراسة الفلسفة فى عصر النهضة الأوروبية، وعن معناها وغايتها فى هذا العصر.

كما يبحث مؤلف الكتاب الدكتور توفيق الطويل فى فلسفة المحدثين والمعاصرين من الغربيين وذلك على اختلاف تيارات الفلسفة.

ثم يعرض المؤلف لأبرز الفلسفات الحديثة والمعاصرة فيتحدث عن الفلسفة العلمية والفلسفة الماركسية، والفلسفة الوجودية، والفلسفة الوضعية، والوضعية

المنطقية، وفلسفة التحليل. كما يشير إلى أبرز التيارات التحديدية فى عالمنا العربى والإسلامى، ثم يختم كتابه بالحديث عن ماضى الفلسفة فى الميزان.

هذه هى أبرز الجوانب أو الفصول أو النقاط التى نجدها فى كتاب "الفلسفة فى مسارها التاريخى" من تأليف الدكتور توفيق الطويل أستاذ الفلسفة والأخلاق بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

ولا شك أنها نقاط وجوانب على قدر كبير من الأهمية ويحتاج إليها دارس الفلسفة، كما يحتاج إليها المثقف الذى يهوى الإطلاع على أبرز التيارات الفلسفية عند أشهر الفلاسفة فى الماضى والحاضر.

ولنقف الآن عند كل فصل من تلك الفصول التى يتضمنها كتاب الدكتور توفيق الطويل. ونحن نقول فى البداية أننا نختلف معه حول رأى أو أكثر من الآراء التى ذهب إليها.

يبين المؤلف فى حديثه عن حكمة الشرق القديم، أن الشرق قد سبق الغرب الأوروبى القديم أى بلاد اليونان إلى ابتداع حضارات إنسانية تتميز بالنضج والإزدهار، وكانت تلك الحضارات تقوم على صناعات وعلوم وتستند إلى نظر دينى مجرد وذلك رغبة فى خدمة حياتهم العملية واستجابة لمعتقداتهم الدينية.

كما توصل الشرق القديم، وخاصة المصريون القدامى إلى ابتداع الرياضيات واختراع الميكانيكا، بل كان المصريون القدامى هم أول من ابتدعها، ومن هنا ذهب مؤرخو الحضارة من الغربيين إلى القول بأن فن الهندسة اختراع مصرى، ومن هنا تمكن المصريون من أن يقيموا الهرم الأكبر الذى ينحدر تاريخه إلى بداية القرن الثلاثين قبل ميلاد المسيح، بل كان قدماء المصريين أول من ابتكر الكيمياء، ومن هنا أمكنهم تحنيط الجثث لتبقى عشرات القرون وإقامة معابد لا تزال ألوانها وأصباغها زاهية حتى يومنا الراهن.

كما أنشأ القدماء المصريون علم الطب كما كانوا أول من اخترع الكتابة وإقامة المكتبات. لقد اتخذ المصرى القديم بذكائه الفطرى من سيقان نبات البردى أقلاما. ومن أوراقه صحفاً يكتب عليها.

وكان البابليون والكلدانيون أول من درس أجرام السماء فقسموا اليوم إلى أربع وعشرين ساعة وتنبئوا بكسوف الشمس وخسوف القمر.

وهكذا نجد أن العلوم العملية التجريبية والتأملات العقلية الدينية قد ازدهرت فى الشرق القديم تحت ضغط مطالب الحياة العملية ومقتضيات الحياة الدينية.

كما يعرض مؤلف الكتاب لفلسفة اليونان والرومان. وهو يعرض لرأى جمهرة مؤرخى الفلسفة من الغربيين حين ذهبوا إلى أن فلسفة اليونان تعد خلقاً عبقرياً أصيلاً جاء على غير مثال وليست امتداداً أو تطوراً لحكمة الشرق القديم.

لقد كان طاليس والطبيعيون الأوائل، أول من تفلسف لا لأنهم ابتدعوا موضوعاً جديداً للدراسة، ولا لأنهم توصلوا فى بحوثهم إلى نتائج أثبت العلم الحديث صوابها، ولكن بفضل منهجهم العقلى فى بحث الوجود لمعرفة أصله ومصيره، ذلك المنهج الذى قام على البرهان العقلى واستند إلى التحليل المنطقى.

وقد مرت الفلسفة اليونانية بثلاث مراحل. المرحلة الأولى كانت خلال القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وفيها وضعت أصول الفلسفة النظرية، كما نشأت الفلسفة العملية على يد السو فسطائية وسقراط وقد أنزلا الفلسفة من السماء إلى الأرض.

وفى المرحلة الثانية كان عملاقا الفلسفة اليونانية كلها، أى أفلاطون وأرسطو.

أما المرحلة الثالثة، فقد افتقد اليونان استقلالهم، وأذهل الإسكندر العالم بانتصاراته الضخمة في فتوحه الجبارة للشرق.

هذا عن الفلسفة في بلاد اليونان، أي الفلسفة القديمة بوجه عام. وإذا كانت عصور الفلسفة تنقسم عادة إلى الفلسفة قديماً، والفلسفة في العصر الوسيط، والفلسفة الحديثة، والفلسفة المعاصرة، فإننا نجد مؤلف الكتاب، ينتقل من دراسته للفلسفة في بلاد اليونان، إلى الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى.

إن أكبر المتفلسفة من الرواد قبيل العصر الوسيط بقليل، كان القديس أوغسطين في القرن الخامس الميلادي، وكان يرى أن الإيمان يسبق التعقل ويساعد عليه، إذ أن الإيمان يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة وأكثر تهيؤا لقبولها.

ومنذ أواخر القرن الثامن حتى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، بعث شارلمان نهضة كان من مظاهرها كثرة المدارس ونبوغ المفكرين وفي مقدمتهم سكوت إريجنا، وقد حاول التوفيق بين الدين والفلسفة ولكنه جعل الصدارة للفلسفة، لأنها تقوم على العقل والعقل مصدر السلطة وليس العكس هو الصحيح، ومن هنا قيل إنه أبو المذهب العقلي في العصر الوسيط.

ثم جاء مجموعة من الفلاسفة من بينهم القديس أنسيلم الذي حاول بدوره التوفيق بين الوحي والعقل أو بين الدين والفلسفة، والقديس توما الأكويني الذي يعد من أشهر فلاسفة المسيحية في العصر الوسيط، وقد ميز بين ميدان العقل وميدان الإيمان، ورأى أن العقل وظيفته أن يهيئ للناس النظر ويقودهم إلى الإيمان، وهكذا أثبت أنهما متمايزان موضوعاً ومنهجاً، أداة الفلسفة هي العقل، وأداة الدين هي الوحي.

وقد خالف القديس توما الأكويني، أرسطو في بعض الموضوعات التي ذهب إليها.

وينتقل الدكتور توفيق الطويل فى كتابه "الفلسفة فى مسارها التاريخى"، ى الحديث عن الفلسفة الإسلامية فى العصور الوسطى، إذ أن فترة العصور الوسطى ضمن الحديث عن الفلسفة المسيحية والفلسفة الإسلامية.

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد تحدث فى كتابه - وكما سبق أن أشرنا عن بعض فلاسفة المسيحية من أمثال القديس أوغسطين والقديس أنسيلم والقديس وما الأكوينى، فإنه ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الفلسفة الإسلامية.

لقد اهتم العباسيون بحركة الترجمة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، وانتصروا للعلم والحضارة، وكان هذا فى المشرق العربى.

أما فى المغرب العربى فإن ازدهار الحركة العلمية فى بلاد الأندلس قد استغرق ثلاثة قرون بدأت بالقرن العاشر وانتهت أواخر القرن الثانى عشر.

وفى ظل ازدهار العلم فى المشرق والمغرب العربيين، كان عمالقة التفكير الفلسفى، من أمثال الكندى الذى يعد أول فلاسفة العرب، والفارابى المعلم الثانى، وإخوان الصفا، وابن سينا، والغزالى. ثم ابن باجة وابن رشد فى المغرب العربى.

هذا بخلاف أعلام الفكر من المتكلمين من المعتزلة والشيعة والأشاعرة، وأيضاً الصوفية من أمثال الحلاج ومحيى الدين بن عربى.

إن الفلسفة الإسلامية كان لها شخصيتها المستقلة ومشكلاتها التى انفردت بها، والحلول التى قدمتها لهذه المشكلات مستعينة فى وضعها بالعقيدة التى يدين بها أهلها، ويبدو هذا واضحاً فى دراسات الفلاسفة المسلمين لمشكلات التوحيد والعناية الإلهية والقضاء والقدر، وفيها جميعاً حاول فلاسفة الإسلام أن يوفقوا بين ما استفادوه من الفلسفة القديمة وخاصة الفلسفة اليونانية، وما أخذوه من الدين الإسلامى. لقد اثبتوا أن حقائق الوحى الإلهى لا تتناقض مع منطق العقل السليم.

لقد عالجت الفلسفة الإسلامية مشكلة الوجود لمعرفة أصله ومصيره، وعرضت لنظرية المعرفة وعالجت البحث فى المثل الأعلى لسلوك الإنسان فميزت بين الفضيلة والرذيلة وكشفت عن أسرار السعادة وغير هذا من موضوعات استعانت فى دراستها بالعقيدة الإسلامية، بل اتسعت آفاق هذه الفلسفة حتى شملت فروع المعرفة البشرية وضمت العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية.

لقد عارض فلاسفة الإسلام، أرسطو فى مسائل كثيرة وفى مقدمتها مشكلة الألوهية وخلود الروح وكانت لهم آراؤهم فى تفسير النبوة وهى من أهم مقومات الدين الإسلامى.

ويعرض كتاب الدكتور توفيق الطويل لنماذج من فكر بعض فلاسفة الإسلام سواء فى المشرق أو فى المغرب. فالفارابى على سبيل المثال فى المشرق العربى قد صور فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، المجتمع المثالى على طريقة جمهورية أفلاطون وكانت أهم بحوثه فى النبوة والوحى الإلهى، وأنفق الكثير من جهده فى التوفيق بين الدين والفلسفة وابن سينا فى المشرق العربى قد ترك لنا انتاجاً غزيراً سواء فى الفلسفة ككتابه "الشفاء" أو فى الطب ككتابه "القانون".

وما يقال عن ازدهار الفلسفة فى المشرق على يد أمثال الفارابى وابن سينا، يقال أيضاً عن ازدهارها فى المغرب العربى. فابن رشد الذى يعد أكبر فلاسفة الأندلس، قد سمّى بالشارح الأعظم لأنه أكبر من قام بشرح أرسطو والتعليق عليه. وقد اضطهد ابن رشد بسبب اشتغاله بالفلسفة. وقد ترك لنا كتباً كثيرة من بينها كتاب يحاول فيه التوفيق بين الدين والفلسفة وهو كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال"

وما يقال عن ازدهار الحركة الفلسفية على يد فلاسفة الإسلام، يقال عن علم الكلام وهو علم التوحيد ويراد به البحث فى العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية والرد

على مخالفيها ودفع الشبهة عنها بالحجة والبرهان، كما يقال أيضاً عن التصوف الإسلامي والأصل فيه هو العكوف على العبادة والإنقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه وسلطان.

بعد هذا يعرض الدكتور توفيق الطويل في كتابه لفلسفة المحدثين والمعاصرين من الغربيين، ويبين لنا أن فلسفة النهضة الأوروبية كانت إرهاصاً بفلسفة جديدة استقام أمرها منذ مطلع القرن السابع عشر.

لقد اتجه العصر الجديد منذ القرن السابع عشر إلى التجديد والبناء. ونجد في مذاهب المحدثين تيارين: أحدهما تجريبي حسي كانت انجلترا مركزه وقد اهتم أصحابه بالواقع ونظروا إلى التجربة على أنها تعد مصدراً للحقائق.

وثانيهما، تمثل في فلسفة العقليين على يد ديكارت وأتباعه في فرنسا وهولندا وألمانيا، فإذا كان التجريبيون يعتبرون الحواس أبواب المعرفة، فإن العقليين يردون المعرفة الصحيحة إلى العقل.

والعقليون على اتفاق في أن العقل قوة فطرية في الناس جميعاً، وعلى اعتقاد في صحة الإستدلالات التي تقوم على قوانين العقل. ويقول العقليون بنوع من المعرفة تكون حقائق فطرية في العقل واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة بالضرورة. والحقائق البديهية عندهم ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان وهي تدرك بالحدس.

كما يمكن القول بأن العصور الحديثة قد تميزت بالإهتمام بوضع مناهج للبحث العلمي، وكان هذا متوقعاً نظراً لأن المحدثين قد هاجموا منطق القياس الصوري القديم عند أرسطو لأنه لا يهتم بالواقع.

وإذا كنا نجد خلافاً بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي، فإننا نجد فيلسوفاً في القرن الثامن عشر، وهو الفيلسوف كانط Kant، قد وضع المذهب

النقدى الذى توسط المذهبين التجريبى والعقلى ونقد كليهما ثم حاول أن يجمع بينهما فى نسق واحد بحيث ترجع المعرفة إلى خبرة الحس ومبادئ العقل معا.

ويمكن القول بأن فلسفة جمهرة المعاصرين من الفلاسفة قد انصرفت عن البحث فى الوجود اللامادى الذى اهتم به القدماء، وعن البحث فى مشكلة المعرفة وهى التى شغلت فلاسفة العصر الحديث، بحيث اتجهت إلى الإنسان ونجد هذا واضحا فى كثير من الفلسفات المعاصرة ومن بينها الفلسفة الوجودية فى فرنسا، والفلسفة العملية البراجماتية فى أمريكا وغيرهما من فلسفات.

إن جمهرة المعاصرين من الفلاسفة قد اهتموا بالإنسان وتيسير حياته ولكن هذا لا ينفى إن بعضهم ما زالت المعرفة تحتل مكان الصدارة من دراساته، كما أن الإهتمام بالإنسان قد عرفت نواته عند بعض القدماء، من أمثال سقراط الذى قيل عنه إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. ولكن الإتجاه بالفكر إلى الإنسان لم يصبح اتجاها قويا واضحا إلا فى عصرنا الحاضر.

ومن الفلسفات المعاصرة التى تركز على الإهتمام بالإنسان، الفلسفة العملية (البراجماتية) وقد نشأت فى أمريكا ووجهت العقل إلى العمل دون النظر، فانصرف التفكير عن المبادئ والأوليات إلى النتائج والغايات وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة، وكل فكرة لا تنتهى بصاحبها إلى سلوك عملى فى دنيا الواقع، فهى باطلة أو غير ذات معنى.

كما أن الفلسفة الوجودية تهتم أيضا بالإنسان. لقد جعلت الإنسان (الفرد) مدار الإهتمام. لقد أدار الوجوديون فلسفاتهم حول وجود الإنسان الواقعى، وليس الإنسان المجرد، كما اهتموا بحرية الإنسان بحيث وحدوا بينها وبين وجوده، وفى مقدور الإنسان أن يمارس حريته ومن ثم كان رب أفعاله وصانع مصيره.

ونجد من التيارات المعاصرة أيضاً، الوضعية المنطقية، والفلسفة عند أصحاب الوضعية المنطقية مجرد تحليل منطقى للغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية أو يستخدمها العلماء فى بحوثهم العلمية. وشعار الوضعية المنطقية: لا موجود إلا المحسوس. وكل لفظ لا يشير إلى شئ محسوس يمكن التثبت منه بالتجربة فهو لفظ لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب.

ومن الواضح أن فلسفة المحدثين والمعاصرين قد ربطت بين الفكر الفلسفى وحياة الإنسان العملية فى دنيا الواقع.

كما يشير الدكتور توفيق الطويل فى الصفحات الأخيرة من كتابه إلى فلسفة المحدثين والمعاصرين فى عالمنا العربى. لقد ظهر فى عالمنا العربى مجموعة من المفكرين أمثال جمال الدين الأفغانى وعبد الرحمن الكواكبى ومحمد عبده، بالإضافة إلى قيام الجامعات ونشأة أقسام للدراسات الفلسفية وإدخال الفلسفة فى مناهج التعليم وإخراج العديد من الكتب الفلسفية المؤلفة والمترجمة.

ورغم اختلافنا مع مؤلف الكتاب، الدكتور توفيق الطويل، حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها، إلا أننا نقدر للرجل محاولته تبسيط الفلسفة والآراء الفلسفية وبحيث يدركها ويفهمها الرجل العادى، بالإضافة إلى المتخصص.

الفصل الرابـــــع

كتابان من ترجمة د. أحمد مستجير

ويتضمن هذا الفصل:

أولاً: ترجمة كتاب: التاريخ العاصف لعلم وراثة الإنسان.

ثانياً: ترجمة كتاب: الفيزياء والفلسفة.

أولاً

التاريخ العاصف لعلم وراثة الإنسان

تأليف دانييل ج. كيفلس

ترجمة د. أحمد مستجير



التاريخ العاصف لعلم وراثة الإنسان

تأليف دانييل ج كيفلس – ترجمة د. أحمد مستجير

نحن الآن وأكثر من أي وقت مضى، في أمس الحاجة إلى القيام بحركه ترجمة شاملة، ترجمة للكتب العلمية على وجه الخصوص، فمن المعروف تماماً أن العلم يتقدم الآن في الغرب بدرجة مذهلة، وإذا لم نطلع على أحدث النظريات العلمية، فإننا سنكون في واد، والعالم المتقدم في وادٍ آخر.

إن الترجمة تفتح الطريق أمامنا لمعرفة كل الإكتشافات العلمية، ولن ننتظر تقدماً في أي مجال من المجالات، إلا إذا قمنا بخطوات جبارة في مجال الترجمة وتشجيع المترجمين. إن الترجمة تجعل الحوار بيننا وبين الآخر، خصباً ومستمراً، تماماً كالموجة المشتركة بين الفرد والفرد الآخر. الترجمة تؤدي إلى تجديد الهواء وتطرد الهواء الفاسد الراكد. لقد أصبح العالم الآن قرية صغيرة، ومن هنا فلابد أن نكون على صلة بكل ما يحدث من حركات علمية في الدول التي تعد أكثر منا تقدماً. ولن يقدر لشعب من الشعوب، الإستمرار والتواصل والحياة، إلا إذا كان حريصاً على التعرف على الأحداث العلمية في البلدان الأخرى.

من هنا كانت سعادتنا البالغة حين وجدنا الدكتور أحمد مستجير، وهو من هو في مجال البحث العلمي، يقدم على ترجمة كتاب بالغ الأهمية من حيث موضوعه بصفة خاصة، وهو كتاب: التاريخ العاصف لعلم وراثة الإنسان والذي قام بتأليفه علم من أعلام هذا العلم البارزين وهو دانييل ج. كيفلs. لقد صدرت الترجمة العربية والتي قام بها العالم الكبير الدكتور أحمد مستجير لكتاب In the name of Eugenics منذ شهور. لقد التزم عالمنا الدكتور أحمد مستجير بالدقة والأمانة

والوضوح، حتى جاءت الترجمة العربية في أسلوب مشرق وضاء. جاءت الترجمة لكي تؤكد لنا رسوخ قدم الدكتور أحمد مستجير في مجال الترجمة.

لقد صدر الكتاب عام ١٩٨٥م. ومن المصادفات الغريبة أنني اطلعت على الكتاب بلغته الأصلية أثناء زيارة لي لإحدى البلدان الأوروبية. وكانت أمنيتي أن تتم ترجمة هذا الكتاب نظراً لأن مؤلفه يعد غزير العلم واسع الإطلاع. لقد كنت أقول لنفسي أثناء قراءة هذا الكتاب بلغته الأصلية، إنه يعد بحراً على بحر. وحين وصلتني الترجمة العربية لهذا الكتاب شرعت في قراءة الكتاب مرة أخرى باللغة العربية وقلت لنفسي لقد تحقق ما تمنيته منذ عامين، حين قرأت هذا الكتاب لأول مرة. ولم أتردد في تعريف القراء بهذا الكتاب الذي يعد كما قلت بالغ الأهمية موضوعاً ومنهجاً. وكم قلت لنفسي منذ سنوات بعيدة إننا إذا كنا قد حرصنا على ترجمة الكتب العلمية ووضعنا للترجمة خطة دقيقة محكمة، فإن شعوبنا العربية كانت ستتقدم إلى الأمام وبحيث لا نجد أي مجال للخرافة، الخرافة التي تنتشر الآن في بلداننا العربية للأسف الشديد وسنحاول الإشارة إلى أبرز الموضوعات التي يتضمنها هذا الكتاب:

يتضمن الكتاب مقدمة وتسعة عشر فصلاً من بينها:

- فرانسيس جالتون - مؤسس العقيدة.
- تشارلس دافينبورت وتقديس المفاهيم العظيمة.
- التدهور والنقص.
- تدابير التجديد.
- التشريعات اليوجينية (علم وراثة الإنسان).
- البيولوجيا الزائفة.
- يوجينيا الإصلاح.
- بيولوجيا جديدة شجاعة.

- ونشأ علم وراثة الإنسان.
- وبلغت المدرسة الإنجليزية ذروتها.
- يوجينيا جديدة.
- ضروب من الجرأة.

ويبين لنا كيفلس مؤلف الكتاب فى مقدمته التى كتبها عام ١٩٨٤م، أن العالم الإنجليزى فرانسيس جالتون - ابن عمة تشارليس داروين - هو الذى صاغ كلمة يوجينيا عام ١٨٨٣م وأن هذا العالم هو رائد المعالجة الرياضية للوراثة، وأنه كان يعنى بها علم تحسين سلالة الإنسان عن طريق منح السلالات الأكثر صلاحية فرصة أفضل للتكاثر السريع مقارنة بالسلالات الأقل صلاحية.

ويقول مؤلف الكتاب إن من بين الأسباب التى دفعته إلى كتابة هذا الكتاب عن تاريخ اليوجينيا، إدراكه أن هذا الموضوع يلقى بظلاله على كل الجدل المعاصر فى موضوع المعالجة الوراثية فى البشر. يقول كيفلى: إن تاريخ الفيزياء الحديثة يبين كيف كنا غير مهيئين للتعامل مع القضايا الهائلة التى اضطررنا إلى مواجهتها عام ١٩٤٥م عندما اطلقت الطاقة النووية، وهذا انجاز لم يتطلب سوى بضعة أعوام من الجهد المكثف. فى عام ١٩٦٣م أعلن عالم البيولوجيا الإنجليزى الكبير ج.ب. هالدين أن التحوير الوراثى فى الإنسان سينتظر على الأغلب آلافاً من السنين. ثم استطرد قائلاً: "غير أننى أتذكر أننى عام ١٩٣٥ كنت اعتبر الطاقة النووية مصدراً غير محتمل للطاقة". إن اكتساب المعرفة والتقنيات للتدخل الوراثى فى الإنسان سيثير تحديات لها حجم يقارن بتحديات الثورة النووية، وإن اختلفت عنها نوعياً، ولقد حان الوقت كى نتفحصها فى النطاق التاريخى. (ص١١).

هذا أبرز ما نجده في المقدمة الخاصة بهذا الكتاب، وهي تعد ضرورية لفهم الأهداف التي سعى من أجلها المؤلف لتأليف كتابه والذي تضمن كما قلنا تسعة عشر فصلاً.

ويتحدث المؤلف ف الفصل الأول من كتابه الذي يبلغ ٣٦٦ صفحة في ترجمته العربية، عن فرنسيس جالتون مؤسس العقيدة، أي البحث في علم وراثة الإنسان، ويعطينا الكثير من التفصيلات حول هذا الرجل، وبحيث يمكن أن نقول إن المؤلف قد حلل كل ما يتعلق بالرجل من قريب أو من بعيد. لقد تحدث عن نشأته الأولى وزياراته للكثير من البلدان ومن بينها مصر، وعن حياته الشخصية يبين لنا المؤلف أن علم الوراثة لم يكن قد ابتكر، وإن كان من المعروف تماماً أن المزارع أو هاوي الزهور سيتمكن إن هو اهتم بالإنتخاب من التوصل إلى سلالات ثابتة من النباتات والحيوانات تتميز في صفات بذاتها. لقد تساءل جالتون: أفلا يمكن بنفس هذه الطريقة أن نحسن جنس الإنسان. أفلا يمكن أن نتخلص من الصفات السيئة وأن نكثر من الصفات الطيبة؟ أفلا يمكن أن يتولى الإنسان بالفعل أمر تطوره؟.

كما يبين لنا المؤلف أن جالتون والذي ولد عام ١٨٢٢م، قد نشر آراءه اليوجينية أول الأمر عام ١٨٦٥م وقبل أن يصوغ الكلمة نفسها بسنين طويلة، وذلك في مقالة من جزءين ظهرت في مجلة "ماكميلان"، ثم أضاف إليها مجموعة من الإضافات وبحيث أصبحت كتاباً نشره عام ١٨٦٩م تحت عنوان: العبقرية الوراثية. لقد كان جالتون مهتماً أساساً باستكشاف أصل القدرة الطبيعية وهو يعني بها، تلك المؤهلات في الذكاء والتصرف التي تقود إلى الشهرة، الشهرة التي ينالها قائد الفكر المبدع، وقد سمح له هذا التعريف أن يعتبر أن ظهور إسم الشخص في كتاب يضم أسماء المشاهير مثل "قاموس رجال العصر" دليل على قدرته الطبيعية، وقد أخذ جالتون من بعض الموسوعات البيوغرافية التي تغطي قرنين، عينة من مشاهير رجال

القانون ورجال الدولة والقادة العسكريين والعلماء والشعراء والرسامين والموسيقيين، ليجد نوعاً من القرابة التى تربط بين نسبة منهم أكثر من المتوقع. وقد استنبط من ذلك أن العائلات ذات المكانة المرموقة لها فرصة أكبر من العائلات العادية فى إنتاج نسل ذى كفاءة. فالوراثة إذن فى هذا الإدعاء اللافت للنظر لا تتحكم فقط فى الصفات الجسدية وإنما أيضا فى الموهبة والخلق.

لقد اقتنع جالتون تماماً بأنه من الممكن عملياً إنتاج سلالة بشرية عالية الموهبة عن طريق الزواج الموجه خلال بضعة أجيال متعاقبة، وهذا الأمر يعد ضرورياً فى رأيه لأن تعقد الحياة الإنجليزية الحدثية يتطلب عقولاً أذكى حتى من عقول رجال الدولة والفلاسفة فى عصره.وقد اقترح فى مقالة له أن تقوم الدولة بإجراء مسابقات يتنافس فيها الناس فى مناقبهم الوراثية وأن تحتفى الدولة بالفائزين فى احتفال عام وأن ترعى الزواج بينهم وأن تغدق عليهم المنح بعد كل ولادة حتى تحثهم على انجاب الكثير من الخلف الذين يتميزون وراثياً، وأن تسمح لكل زوجين من المرتبة الأعلى بعدد من الأطفال أكبر مما تسمح به لمن هم أقل مرتبة.

فالتحليل الوراثى لجالتون، انطلق إذن من مقدمة منطقية تقول إن الشهرة وخاصة تلك التى تصل بصاحبها إلى احتلال موقع فى قاموس الصفوة تدل على القدرة، وغياب الشهرة يدل على غياب القدرة، وأن النتيجتين كلتتهما لا تتوقفان على الظروف الإجتماعية. لقد أصر فى دفاعه عن مقدمته المنطقية على أن الشهرة الرفيعة لا يمكن أن تكتسب عن طريق التميز الإجتماعى وحده.

ويذكر كيفلس مؤلف الكتاب عبارة لجالتون يقول فيها: إن انتشار الثقافة فى أمريكا يفوق كثيراً انتشارها فى بلادنا (بلاد الإنجليز)، كما أن تقدم التربية والتعليم فى الطبقات الوسطى والدنيا بها، يفوق التقدم لدينا بمراحل، رغم ذلك فإن أمريكا بالتأكيد لا تتفوق علينا فى قدر الأعمال الممتازة فى الأدب أو الفلسفة أو الفن. فإذا

ما تخلص المجتمع الإنجليزى تماماً من كل ما يعوق بروز العبقرى، كما حدث فى أمريكا، فليس لنا أن نتوقع زيادة جوهرية فى عدد العباقرة.

ويناقش المؤلف أقوال جالتون ويذهب إلى أنه كان مخطئاً. فهو يقول: (ص١٧ من الترجمة العربية): كان جالتون مخطئاً فى دفاعه عن موضوع اتخاذ الشهرة دليلاً على القدرة. لقد نحى جانباً احتمال أن يكون التميز الإجتماعى هو الذى مكّن ذوى القدرة المتوسطة من الوصول إلى ما وصلوا إليه، إنه ولولا العوائق الاجتماعية فلربما تمكّن ذوو القدرة الممتازة من بلوغ مدى أبعد مما وصلوا إليه. لو أن جالتون اهتم بالبواعث الحضارية للسلوك، فلربما عرف أن ثمة مواهب فى أمريكا لا تعد ولا تحصى قد جذبت بعيدًا عن الأدب والفلسفة والفن كى تشكل أمة وتقهر قارة. ولو أنه وعى ذاته، فلربما عرف أن آراءه اليوجينية البدائية كانت تمجد الوسط الإجتماعى لفرنسيس جالتون وتقابل حاجاته النفسية.

حوار بين كيفلس مؤلف الكتاب، وآراء جالتون، وإذا صرفنا النظر عن موضوع الحوار وهو مجال وراثة الإنسان، فإننا نقول إن المآثر الحضارية فى مجالات الأدب والفلسفة والفن فى إنجلترا وأوروبا بوجه عام، تعد أضعاف أضعاف ما نجده فى أمريكا، وبحيث يمكننا القول بأن الفرق بين أوروبا من جهة وأمريكا من جهة أخرى، هو الفرق بين الحضارة (أوروبا)، والمدنية (أمريكا) والجذور الخلقية على الأقل بالنسبة للحضارة لا نجدها إذا تحدثنا عن المدنية.

ويحاول المؤلف بيان الأسباب التى أدت بجالتون إلى الإهتمام بالتحليل اليوجينى (ص٢١ وما بعدها من الترجمة العربية). وهو يذكر أن تحول جالتون إلى الإهتمام بالتحليل اليوجينى للوراثة يعد أمراً غير واضح على الإطلاق. صحيح أن جالتون قد أشار فى "ذكريات حياتى" إلى أن ظهور كتاب أصل الأنواع لدارون عام ١٨٥٩م قد تسبب فى إثارة تفكيره نحو هذا الإتجاه، كما أثارته أيضاً أبحاث عرقية

معينة كان قد شرع فيها لكن ليس نظرية التطور عن طريق الذهنية، كما أن رؤية جالتون بالنسبة للبحوث العرقية كانت على أفضل الفروض غامضة. يقول كيفلى: والواقع أنه بالرغم من أن رحلاته إلى أفريقيا قد عضدت آراءه عن السلالات المتخلفة، فإن الإختلافات العرقية لم تشغل إلا نسبة جد تافهة من كتاباته عن الوراثة البشرية. وربما كان أكثر ما أثر فيه هى رغبته الدفينة فى أن يثبت - تجاه الشك الذى يتردد داخله - شرعية نجاحه عن طريق اكتشاف أصول النجاح فى سلاسل الأسلاف. أضف إلى ذلك أنه ربما كان قد شعر - وهو الناجح بالفعل - بدافع للإصلاح الإجتماعى، وهو دافع ليس بمستغرب على سليل العائلات الثرية التى كانت يوماً منشقة على الكنيسة الإنجليكية (ص ٢١-٢٢ من الترجمة العربية).

ويبين لنا المؤلف أن العلماء لم يتمكنوا من حل الخلافات حول طريقة سير التطور، الأمر الذى ألقى بظلال الشك على نظرية دارون وأقام العوائق أمام يوجينيا جالتون. كما أن جالتون قد اعترف فى مقدمة كتابه "العبقرية الوراثية" عام ١٨٩٢، بأننا لابد أن نسلم بأن المشكلة العظمى للتحسين المستقبلى لجنس البشر لم تتقدم فى الوقت الحالى لأبعد من الإهتمام الأكاديمى، ورغم ذلك فقد أصر على أن البشر يمكنهم أن يأملوا على الأقل فى إحراز التحسين اليوجينى بطريق غير مباشر. إن هذا يعد واضحاً من قوله: قد لا نتمكن من أن نبدع جديداً، ولكننا نستطيع أن نوجه. إن عمليات التطور تمضى فى نشاط تلقائى دائم، البعض إلى الأسوأ والبعض إلى الأفضل. ومهمتنا هى أن نقتنص الفرص للتدخل لتعطيل الأولى وإتاحة الفرص أمام الثانية.

وإذا كان كيفلس مؤلف كتاب علم وراثة الإنسان والذى نحن بصدد تحليله، قد حلل آراء جالتون فى الفصل الأول من كتابه على أساس أنه هو مؤسس العقيدة، فإنه ينتقل فى الصفحات الأولى وقبل الحديث عن كارل بيرسون، إلى بيان أثر أفكار

جالتون وأوجه التأييد والمعارضة بالنسبة لهذه الأفكار. لقد نالت أفكاره قدراً من الإهتمام فى المجتمع العلمى ببريطانيا والولايات المتحدة. لقد كتب دارون إلى ابن خاله يقول: لقد هديتنى بعد إذ كنت خصماً، ذلك أننى كنت أعتقد بأن الناس - إذا استثنينا السذج منهم - لا يختلفون كثيراً فى الذكاء، إنما يختلفون فى الحماسة والعمل الجاد. لقد أشاد داروين بابن خاله جالتون فى كتابه "أصل الإنسان" قائلاً: إننا نعرف الآن من خلال الأعمال الرائعة لمستر جالتون أن للوراثة دوراً فى العبقرية.

وبقدر ما نجد نوعاً من الإطراء على أفكار جالتون، نجد أوجه عديدة من النقد، لقد تشكك البعض فى ادعاء جالتون بوراثة الذكاء، كما حذر فريق من أن اليوجينيا ستتدخل فى حرية الزواج وحرمته، كما رفض المدافعون عن الدين، آراءه المناهضة للكنيسة فى ذاتها، وأيضاً نظرياته البيولوجية من منطلق أنها تعنى أن الله لا يزرع القدرة الذهنية فى كل مولود، كما كانوا يقولون بأن التقدم الأخلاقى لا يمكن أن يخضع للبيولوجيا، لأن الإنسان أساساً يعد كائناً روحياً وقبل أن يكون كائناً بيولوجيا.

ونقول من جانبنا إن الجدل حول آراء جالتون كان متوقعاً، تماماً كما نجد جدالاً كبيراً الآن حول موضوع التقدم العلمى والأخلاق، وهل يؤدى التقدم العلمى إلى نوع من النكسة الخلقية، كما أن التقدم العلمى يؤدى على العكس من ذلك إلى نوع من الإزدهار الروحى الخلقى تماماً كما نجد جدلاً حول موضوع الهندسة الوراثية، وغيرها من موضوعات شائكة يهتم كل فريق من المهتمين بها بتقديم أدلة تتعارض تماماً مع أدلة الفريق الآخر وهكذا.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن مؤلف الكتاب قد خصص الفصل الثانى من كتابه للحديث عن أصداء آراء جالتون ودراسة آراء بيرسون، فإن هذا كان منطقيا من

المؤلف، إذ أن بيرسون - كما يقول المؤلف - قد دعم نظريته فى مجال وراثة الإنسان بتحليل إحصائى متقن وأصلح فى صرامة قانون جالتون للوراثة السلفية. يقول المؤلف (ص٤٧): لقد كانت النتيجة صياغة محورة للقانون تقول إن العشيرة تصبح صادقة التوالد للصفة المنتخب لها، بعد عدد محدود فقط من أجيال الإنتخاب. قدم بحثه عن قانون جالتون المعدل كتحية العام الجديد ١٨٩٨م، معلناً أن القانون على الأغلب سيصبح واحداً من أروع اكتشافات جالتون لأنه إذا ما أصبح التطور الداروني هو الإنتخاب الطبيعى ومعه الوراثة، فإن هذا الكشف المفرد الذى يشمل كل مجال الوراثة، لابدأن يفتح للبيولوجى عصراً جديداً مثلما فتح قانون الجاذبية عصراً جديداً للفلكى.

ومن الواضح أن بيرسون قد اهتم بالتحليل الإحصائى وشغف به. لقد أعلن أن هدفه الرئيسى هو الإستكشاف العلمى للنظريات التى يمكن أن تبنى عليها سياسة يوجينية قويمة، لا سيما النظريات التى تختص بالأهمية النسبية لكل من البيئة والوراثة. فلكى نعرف السبب فى نهضةالأمم وسقوطها، علينا أن ندرس كل ما يسهم فى شخصية الإنسان ليس بالجدل اللفظى وإنما تحت الميكروسكوب الإحصائى. فدراسة اليوجينا تتركز حول المعالجة الإحصائية للمجتمع البشرى فى كل حالاته الصحية والمرضية.

ويذكر كيفلس مؤلف الكتاب مجموعة من اعتراضات العلماء على آراء بيرسون، ويذكر ما قاله الوراثى هالدين مرة عن عمل بيرسون: إن نظريته عن الوراثة خاطئة فى نواحى كثيرة، ومثلها كانت نظرية كولومبوس الجغرافية. لقد بدأ رحلته قاصداً الصين، فاكتشف أمريكا. (ص٥٤ - ٥٥)

وبوجه عام يمكن القول بأن أعمال بيرسون تدلنا على أنه كان شعلة نشاط. لقد أنشأ قسماً جديداً أصبح بالتدريج مركزاً للمدرسة الإنجليزية لعلوم الإحصاء

البحتة والتطبيقية. جذب الباحثين من إنجلترا واسكتلندا وأوروبا والولايات المتحدة والهند واليابان، وأصبح لديه نخبة من صفوة الطلبة. كان يحاضر بانتظام فى النظرية الإحصائية، لا يبخل بالنصائح والإستشارات، ويشرف فى الوقت الواحد على عدد من مشاريع الطلبة. كما اتجه جزء كبير من مجهودات القسم إلى الدراسات اليوجينية، اعتمد بيرسون كثيراً على عدد كبير من المتطوعين، بعضهم من هيئة القسم والبعض الآخر من أماكن مختلفة من إنجلترا. ضم المعمل الرجال والنساء وكان أغلبهن غير متزوجات وهبن حياتهن للعمل، وقد حاول بعضهن محاكاة بيرسون فأصبن بالإنهيار بسبب الإرهاق. كان يختار بنفسه المشاكل البحثية، ويختار من يقوم بها، وكان يوجه تنفيذها، ويحرر النتائج. كان مستبداً داخل المعمل كما كان خارجه، فإذا ما كان لدى باحث أو طالب بعض التحفظات على صحة العمل، فإن الأمر يتطلب منه شجاعة نادرة لكى يفصح عنها، وقد ظهر أكثر من ثلثى الأبحاث فى مجلات يسيطر عليها بيرسون، وأشهرها مجلة "بيومتريكا". (الصفحات ٥٦، ٥٧، ٥٨ فى مواضع متفرقة).

ويعرض المؤلف فى الفصل الثالث من كتابه أمثلة كثيرة لتقدم علم وراثة الإنسان، كما يعرض للعديد من آراء المؤيدين وآراء المعارضين، ويعطينا الكثير من الأمثلة والأدلة التى يتمسك بها كل فريق من الفريقين.

هذا يتأكد بصورة أكثر وضوحاً فى الفصل الرابع من كتابه والذى جعل عنوانه: "ثم ذاعت تعاليم اليوجينيا. يقول المؤلف: (ص٨٧): كان معظم المتحمسين لليوجينيا فى الولايات المتحدة وإنجلترا مثقفين من الطبقة الوسطى أو العليا، من البيض الأنجلوساكسون البروتستانت أساساً. أما زعماء الحركة فكانوا على العموم من متيسرى الحال لا الأثرياء، وكان الكثير منهم من المهنيين، أطباء وعاملين إجتماعيين ورجال دين وكتاب وعديد من أساتذة الجامعة وبالذات فى العلوم البيولوجية

والإجتماعية. وكان لدى القادة والأتباع على حد سواء الوقت والميول لحضور المحاضرات والمناقشات والإهتمام بالقضايا العامة، كما كانوا يرون ضرورة أن يتمشوا مع العلم، ثم أنهم وجهوا بوصلتهم الإجتماعية نحو الإكتشافات الجديدة. كان نصف أعضاء الجمعية اليوجينية البريطانية من النساء، وكان ربع موظفيها منهم. أما فى الولايات المتحدة فقد كان دور النساء هامشياً فى الجمعية القومية، وبارزاً فى الجمعيات الإقليمية. شكّل النساء فى كلا البلدين جزءاً كبيراً من الجمهور اليوجينى. كانت اليوجينيا التى تهتم بطبيعة الحال بصحة النسل ونوعيته، تركز على قضاياتهم النساء بالطبع، وذلك بحكم البيولوجيا والمعايير السائدة للطبقة الوسطى.

ويختم كيفلس مؤلف كتاب وراثة الإنسان، الفصل الرابع من كتابه بذكر عبارة للعالم "هيربرت جينجر" وردت فى كتابه "الأساس البيولوجى للطبيعة البشرية والذى صدر عام ١٩٣٠، وذلك حين يقول: إن الواجب يقتضى أن يعمل العالم على أسس علمية. إن إدارة الحياة والمجتمع لابد أن ترتكز على القواعد البيولوجية القويمة. لقد غدت البيولوجيا علماً شائعاً بين الناس.

ونفس الإتجاه من جانب المؤلف والذى يتمثل فى بلورة حجج المنتصرين للحركة اليوجينية، وحجج المعارضين لها، والذى وجدناه فى الفصول الأربعة الأولى من كتابه عن علم وراثة الإنسان، نجده فى الفصل الخامس أيضاً والذى جعل عنوانه: "التدهور والنقص". وأقول إن هذا الإتجاه من جانب المؤلف إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على موضوعيته الكبيرة. لقد التزم بالموضوعية إلى حد كبير لدرجة تجعل القارئ لكتابه يقف حائراً أمام آراء المؤيدين للحركة اليوجينية، وآراء المعارضين لها. لقد عرض للآراء المتعارضة فى أمانة ودقة، لدرجة قد لا نجدها فى العديد من الكتب الأخرى، والتى تدرس هذه الموضوعات بطريقة خطابية بلاغية إنشائية.

نعم إن المؤلف لا يبدأ بفكرة مسبقة، بل نراه يذكر حجج المؤيدين وحجج المعارضين. ويتحدث عن كثير من البلدان. فنجده فى الفصل الثامن مثلاً فى كتابه يتحدث عن قانون التعقيم اليوجينى الذى أعلنته وزارة أدولف هتلر عام ١٩٣٣، وكيف كان القانون الألمانى أكثر شدة من القانون الأمريكى، فبمقتضى القانون الألمانى والذى أصبح نافذاً فى أول يناير ١٩٣٤، كان على الأطباء أن يبلغوا عن كل من هو "غير ملائم" إلى المئات من محاكم الصحة الوراثية التى انشئت لتقرر مستقبل النسل الألمانى، وفى خلال سنوات ثلاث كانت السلطات الألمانية قد عقمت عدداً يتراوح ما بين ٢٠٠ألف و٢٥٠ألف شخص، نحو عشرة أضعاف العدد الذى عقم فى أمريكا خلال الثلاثين سنة السابقة. ولقد وصف نحو نصف هؤلاء بأنهم ضعاف العقول. وكان التعقيم بالطبع هو مجرد بداية للبرنامج اليوجينى النازى من أجل تحسين السلالة الألمانية (ص١٤٩ من الترجمة العربية).

ويركز كيفلس فى الفصل التاسع من كتابه عن علم وراثة الإنسان على الجوانب الإجتماعية بوجه عام، فهو يشير إلى دراسة نشرها كلاينبرج عام ١٩٣٥ فى كتابه: ذكاء الزنوج والهجرة الإنتقائية. يقول كيفلس: لقد انتهى كلاينبرج إلى أن تفوق زنوج الشمال على زنوج الجنوب حتى ليقتربوا من مستوى البيض، إنما يرجع إلى عوامل البيئة، وليس إلى الهجرة الانتقائية. والحق أنه ليس ثمة من دليل أيا كان يعضد الهجرة الإنتقائية. فسجلات المهاجرين المدرسية لم توضح أى تفوق لهم على من بقوا. قد أوضحت اختبارات الذكاء أن المهاجرين الجدد إلى الشمال لا يتميزون عن أقرانهم من نفس العمر والجنس الذين ما زالوا فى مدن الجنوب.على أن هناك شواهد مؤكدة تماماً على أن تحسين البيئة، سواء أكان ذلك بالإنتقال من أحياء ريفية إلى مدينة جنوبية مجاورة، أو من الجنوب ككل إلى مدينة شمالية. هذا

التحسين يرفع كثيراً من تقدير الإختبار ثم إن هذا الإرتفاع في الذكاء يتناسب تقريباً مع طول البقاء في البيئة الأفضل (ص١٧٣ من الترجمة العربية).

وإذا كان المؤلف قد تحدث في الفصل الثاني عشر من كتابه عن "بيولوجيا جديدة شجاعة" وحلل موضوع التلقيح الصناعي، فإنه ينتقل في الفصل الثالث عشر إلى الحديث عن علم وراثة الإنسان. إنه يقول في السطور الأولى من هذا الفصل: كان معظم يوجيني الإصلاح على بينة بأن القدر الذى نعرفه عن الوراثة البشرية أقل بكثير من أن يسمح بتغيرات يوجينية شاملة، دعك من التبشير بالولوج إلى يوتوبيا التلقيح الصناعي. أكدوا أن مهمة اليوجينيا لابد أن تكون تشجيع البحوث لا سيما في مجال وراثة الإنسان، وهذا علم لم يكن يمارسه في الثلاثينات إلا نفر ضئيل (ص٢٣٩ من الترجمة العربية).

ويشير المؤلف في الصفحات الأخيرة من هذا الفصل، الفصل الثالث عشر إلى مجهودات كثير من العلماء في مجال علم وراثة الإنسان، وخاصة مجهودات فيشر وهالدين. فهو يقول عنهما: كان فيشر وهالدين في الفترة من ١٩٣٠ إلى ١٩٤٥ هما أكبر من أنتج بحوثاً في علم وراثة الإنسان على جانبي الأطلنطي. ظهرت معظم بحوثهما في مجلة "حوليات اليوجينيا" وهي مجلة فصلية أنشأها كارل بيرسون عام ١٩٢٦، وتولاها فيشر عندما احتل كرسي جالتون... وفيما بين عامي ١٩٣٠، ١٩٤٥م ظهر قدر كبير من التحليل الوراثي البشري في هذه الحوليات، التي نشرت ٤٠٪ من جملة ما ظهر من بحوث في هذا المجال... ببريطانيا والولايات المتحدة قدم فيشر وهالدين التوجيه الفكري لهيئة البحوث بمعمل جالتون وللزوار الذين جاءوا للعمل به. والأهم أنهما من خلال المجلة قد رسخا مستوى رفيعاً من البحوث في وراثة الإنسان يقتدي به العلما في كل مكان (ص ٢٥٩ من الترجمة العربية).

ويواصل المؤلف حديثه عن انتصارات علم وراثة الإنسان. إن هذا يعد واضحا تماما حينما ينتقل من الفصل الثالث عشر إلى الفصل الرابع عشر، والذى جعل عنوانه: "وبلغت المدرسة الإنجليزية ذروتها". والفكرة الرئيسية فى هذا الفصل تتبلور حول اعتماد علم وراثة الإنسان على العديد من التخصصات، إن هذا يعد واضحا من خلال السطور الأولى التى يكتبها كيفلس فى هذا الفصل فهو يقول: بحلول أواسط الأربعينات تزايد اعتماد علم وراثة الإنسان على عدد من الفروع المختلفة من العلوم، ليس فقط على الإحصاء الرياضى وعلم الوراثة البحت وإنما أيضا على السيكولوجيا والديموغرافيا والفسيولوجيا والكيمياء الحيوية والطب. لم يكن فى مقدور شخص واحد بالولايات المتحدة أو بريطانيا أن يتمكن من كل هذا المجال العريض من التخصصات، ولا حتى شخص متعدد الثقافات مثل هالدين، لكن كان من السهل فى بريطانيا أن يتمكن المتخصص فى مجال علمى من أن يجد العون من زملائه فى مجال آخر (ص ٢٦١ من الترجمة العربية).

ويأخذ المؤلف فى الحديث عن صلة علم وراثة الإنسان بالعديد من التخصصات، ومدى انتشار وازدهار العلم وذلك فى الفصل الخامس عشر والسادس عشر". إنه يختتم الفصل السادس عشر بعبارة للعالم بنروز صديق هالدين، يقول فيها: لقد نما علم وراثة الإنسان من مجرد هواية هادئة من مجرد تجميع للأنساب ومعدلات الأمراض والتشوهات، ليصبح واحدا من أكثر مجالات العلوم تعقيدا براعة. عندما سألنى باحث جديد من ثلاثين عاما عما إذا كنت أنصحه بالدراسة فى الموضوع أصلا، أجبته بأنه بالرغم من أن الأمور على ما يبدو تتطور ببطء، فإننى أتوقع انفجارا سريعا، وها قد حدث الأنفجار (ص٣٠٧ من الترجمة العربية).

وينتقل المؤلف فى الفصل السابع عشر إلى الحديث عن يوجينيا جديدة ويضرب أمثلة لا حصر لها. هذه الأمثلة نجدها أيضا فى الفصل الثامن عشر من كتابه،

وأيضاً في الفصل الأخير الذي جعل عنوانه: أغاني تحطيم الأصنام، وهو عنوان أقرب إلى الطبيعة الأدبية.

والفصول الأخيرة من كتابه الذي تضمن كما قلنا تسعة عشر فصلاً تحتل أهمية كبيرة، إذ أنها لا تركز على الجانب التاريخي الذي وجدناه في الفصول الأولى من كتابه.

ونقول إن هذا الكتاب من حيث موضوعه يعد بالغ الأهمية. ويكفي أن مؤلفه وهو كيفلس يعد واحدٌ من أبرز العلماء الذين اهتموا بدراسة تاريخ العلوم. إن هذا الكتاب يدلنا على ثقافة المؤلف الموسوعية وعلى قدرته الهائلة في تبسيط أعقد الأفكار العلمية.

والعمل الذي قام به عالمنا الكبير الدكتور أحمد مستجير حين أقدم على ترجمة هذا الكتاب يعد عملاً من واجبنا أن نفخر به. لقد بذل عالمنا جهداً فائقاً في ترجمة هذا الكتاب. واختيار هذا الكتاب للإقدام على ترجمته يكشف عن ذكاء الدكتور أحمد مستجير. إنه يبحث في موضوع بالغ الأهمية. وإن صح تقديري، فإن الترجمة التي قام بها الدكتور أحمد مستجير سيكون لها أثرها البالغ في مجال الإهتمام بعلم وراثة الإنسان. وإذا كنا نختلف من جانبنا مع رائدنا الكبير الدكتور أحمد مستجير حول ترجمة بعض المصطلحات، وأيضاً كنا ننتظر منه مجموعة كبيرة من الشروح والتعليقات، إلا أن ذلك لا يقلل بأي حال من الأحوال من الأهمية الكبرى التي تدور حول ترجمة هذا الكتاب. إن الإقدام على ترجمة هذا الكتاب سيثير الكثير من القضايا والتساؤلات، وستجعل في مقدور الكثيرين التعرف على أبعاد كثيرة في مجال علم وراثة الإنسان.

وأقول وأكرر القول بأن من حقنا أن نفخر بعالمنا الرائد الدكتور أحمد مستجير. ومن واجبنا أن نهتم بكل القضايا التي أثارها هذا الكتاب وقد آن للمثقفين

تحليل أفكار مؤلفه بعد أن أصبح سهلا ميسورا بفضل العمل العظيم الذى قام به الدكتور أحمد مستجير والذى تمثل فى تقديم ترجمة أمينة صادقة، بذل فيها مجهودا من النادر أن نجده عند عالم من العلماء المعاصرين فى عالمنا العربى، بل عند مجموعة من العلماء، أو مدرسة كاملة.

لقد سعدت سعادة كبرى - كما قلت - بقراءة هذه الترجمة الرائعة لكتاب عظيم. الترجمة التى قام بها عالم من الأفذاذ أدرك أهمية الترجمة ودورها فى تثقيف الناس بالثقافة العلمية. ومن حق عالمنا الكبير الدكتور أحمد مستجير أن يدخل تاريخ العلم العربى المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها. لقد قدم لنا عملا رائدا، عملا يقوم على أساس متين سواء تمثل هذا الأساس فى اختيار هذا الكتاب للترجمة، أو فى المقدرة الهائلة لنقل النص الإنجليزى إلى لغتنا العربية بكل أمانة ودقة وموضوعية. أمانة لا نجدها إلا عند عدد محدود من المترجمين فى مصرنا المعاصرة وتدلنا على أن عالمنا الجليل الدكتور أحمد مستجير يدرك كل أبعاد اللغة التى نقل عنها، واللغة التى نقل إليها. إنه يعد عملا علميا رفيع المستوى لا يصدر إلا عن عالم واثق الخطوة، وواثق الخطوة يمشى ملكا. فتحية واجبة نهديها إلى الدكتور أحمد مستجير الذى يعمل فى صمت وبعيدا عن بريق الشهرة والطبل الأجوف، بعيدا عن أوساط أشباه الأساتذة وأشباه المثقفين الذين يكتبون فى كل شئ، ولا يفهمون أى شئ.

ثانيا

الفيزياء والفلسفة

تأليف: فيرير هايزنبرج

تقديم: بول دافيز

ترجمة: د. أحمد مستجير



الفيزياء والفلسفة
تأليف: فيرنر هايزنبرج
تقديم: بول دافيز
ترجمة: د. أحمد مستجير

قد لا أكون مبالغا إذا قلت بأن هذا الكتاب يحتل فى مكتبتنا العربية بعد ترجمته التى قام بها العالم الكبير الدكتور أحمد مستجير، مكانة بارزة. إن هذا الكتاب - كما سنرى - لا يمكن أن يستغنى عنه أى مهتم بالمجالات العلمية والميادين الفلسفية، من قريب أو من بعيد. لقد استطاع المؤلف بحق أن يقرب العديد من المصطلحات العلمية وبحيث تكون مفهومة لدى أكبر قطاع من المثقفين الذين يهتمون بالميادين العلمية من جهة علاقتها بالفلسفة.

ولا يخفى علينا أننا فى السنوات الأخيرة قد شهدنا مجموعة من الحركات العلمية الدقيقة، وإذا أردنا البحث عن الأسس الفلسفية لها، فلابد إذن من دراسة موضوع الفيزياء والفلسفة. فنحن الآن فى عصر العلم ولا يمكن أن يكون الفرد منا فى واد، والإكتشافات العلمية الهائلة فى واد آخر.

هذا بالإضافة إلى أن النظرة الفلسفية لابد أن تكون قائمة على أحدث نظرية علمية. فإذا وجدنا فى الماضى نظريات فلسفية تقوم على علم طبيعة نيوتن، فإننا لا يصح أن نجد ذلك الآن، إذ أن علم طبيعة نيوتن قد أصبح كلاسيكيا أى قديما. وهذا ما كنا نجده فى الماضى البعيد وقبل الميلاد، وذلك حين أقام أرسطو فلسفته، وأقام مفكرو العرب مذاهبهم الفلسفية على نظرية العناصر الأربعة التى شاعت فى فلسفة اليونان وفلسفة العرب أيضا.

فإذا جاء عالمنا الدكتور أحمد مستجير واختار هذا الكتاب، كتاب الفيزياء والفلسفة لكى يقوم بترجمته، فإن هذا إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على الذكاء البالغ من جانب المترجم، كما يدلنا أيضاً على اعتقاد المترجم بأن العلم يشكل الجوهر الرئيسى لحياتنا الفكرية.

كنت قد قرأت النص منذ عامين على وجه التقريب، وكنت أتمنى فى داخلى القيام بترجمة هذا الكتاب، ولكن شواغل الحياة قد باعدت بينى وبين تحويل الأمنية إلى حقيقة، ثم وجدت الترجمة أمامى منذ شهور قليلة، وسعدت بها سعادة كبرى لسببين رئيسيين يتعلقان بموضوع الكتاب من جهة، إذ أن موضوعه – كما سنعرف – يعد بالغ الأهمية، بالإضافة – وهذا هو السبب الثانى – أن الدكتور أحمد مستجير هو الذى قام بالترجمة، وهو من هو فى مجال الدقة العلمية. إنه واثق الخطوة، إذ أن المجال هو مجاله، وله خبرته الواسعة بالترجمة، وواثق الخطوة يمشى ملكاً كما نقول.

قد توجد بعض الملحوظات حول ترجمة بعض المصطلحات، ولكن هذه الملحوظات لا تقلل بأى حال من الأحوال من العمل العظيم الذى قام به الدكتور أحمد مستجير. ويقينى أن كل طلاب البحث فى مصر وعالمنا العربى سيسعدون سعادة كبرى حين يجدون هذه الترجمة الأمينة الدقيقة بين أيديهم، تلك الترجمة التى بذل فيها عالمنا الدكتور أحمد مستجير جهداً، وجهداً كبيراً، وكلنا يعلم مشقة الترجمة وخاصة فى المجالات العلمية والفلسفية.

إن شرط الترجمة كما نقول دائماً أن يكون المترجم على دراية واسعة بكل أبعاد اللغة التى ينقل عنها، واللغة التى يقوم بالترجمة إليها. وأقول عن صدق ويقين، إن هذا الشرط نجده واضحاً غاية الوضوح ومتحققاً فى الترجمة التى قام بها الدكتور أحمد مستجير. فعالمنا أحمد مستجير يدرك خطورة الكلمة، يعلم تماماً بأن لكل لغة

ظلالها وأبعادها وبحيث تكون قراءة النص الأصلى أفضل بكثير من قراءة الترجمة وذلك عند من ليست لديهم القدرة على إدراك أبعاد اللغتين. ومن هنا فقد جاءت ترجمة كتاب "الفيزياء والفلسفة"، ترجمة كما قلت أمينة وصادقة، وقارئ الترجمة التى وضعها بين أيدينا الدكتور أحمد مستجير، يحسب نفسه وكأنه يقرأ النص الأصلى. كل هذا يكشف عن الجهد الكبير الذى قام به العالم الدكتور أحمد مستجير.

كتب بول دافيز منذ خمسة أعوام مقدمة لكتاب "الفيزياء والفلسفة" لمؤلفه فيرنر هايزنبرج وقد أشار فيها إلى تغير المفاهيم فى حالة الثورات الحقيقية فى العلم. إنه يقول فى السطور الأولى من مقدمته: ليست الثورات الحقيقية فى العلم مجرد اكتشافات مذهلة وتقدمات سريعة فى التفهم. إنها أيضاً تغير المفاهيم التى عليها يبنى الموضوع. ولقد حدث مثل هذا التحول الجذرى فى الفيزياء خلال السنين الثلاثين الأولى من هذا القرن، وبلغ أوجه فيما سمى العصر الذهبى للفيزياء، وكانت نتيجته أن تغيرت نظرة الفيزيائى للعالم تغيراً جذرياً لا يعكس. تضمنت التطورات التى أحدثت هذا الإضطراب الهائل صياغة نظريتين جديدتين تماماً. كانت الأولى نظرية المادة وطبيعة القوى التى تعمل عليها. ولقد نشأت هذه الأخيرة عن ملاحظة لماكس بلانك وجد فيها أن الإشعاع الكهرومغنطيسى ينبعث فى دفقات متميزة، أو كمات. طورت نظرية الكم هذه فى العشرينات إلى نظرية عامة هى "ميكانيكا الكم". ولقد لعب مؤلف هذا الكتاب دوراً قائداً فى الصياغة الأولى لميكانيكا الكم، ثم فيما تلاها من تعريف بتضميناتها الثورية. وكل من درس شيئاً عن ميكانيكا الكم يعرف مبدأ اللاحتمية أو مبدأ هايزنبرج، فهذا عنصر رئيسى فى فيزيقا الكم. (ص٩ من الترجمة العربية).

وقد أشار بول دافيز أيضاً فى مقدمته إلى أن هايزنبرج قد ظل حتى وفاته عام ١٩٧٦ على اهتمامه العميق بعالم الكم. كما بين أن المبحث المحورى لعرض

هايزنبرج، هو أن الكلمات والمفاهيم المألوفة في الإستعمال اليومي قد تفقد معناها في عالم النسبية وفيزياء الكم. فقد يصبح من المتعذر مثلا أن نجد إجابة ذات معنى لأسئلة تطرح عن الفضاء والزمن أو عن خصائص الأشياء المادية كمثل مواقعها بالرغم من أنها أسئلة تبدو معقولة تماما في أحاديثنا اليومية، وهذا بدوره له تضميناته العميقة بالنسبة لطبيعة الواقع وبالنسبة لنظرتنا الكلية للعالم. (ص١٠ من الترجمة العربية).

كما أشار بول دافيز إلى ملحوظة لهايزنبرج حول الصلة بين فكرة علمية عن الزمان، وفكرة نجدها عند القديس أوغسطين. يقول بول دافيز (ص١٠، ١١ من الترجمة العربية): لقد ذكر هايزنبرج أن القديس أوغسطين في القرن الخامس قد سبقنا إلى فكرة أن الزمن لا يمتد إلى الوراء حتى الأبد، وإنما هو قد خلق مع الكون. هناك إذن نظير علمي للتعاليم المسيحية عن الخلق من العدم.

ومن الواضح أن هايزنبرج يشير هنا - كما يقول بول دافيز - إلى مشكلة شغلت أذهان مفكري العصر الوسيط بصفة خاصة، سواء فلاسفة المسيحية، أو فلاسفة العرب وهي مشكلة حدوث العالم (الخلق من العدم وتناهي الزمان)، وقدم العالم (الإيجاد من مادة أولى ولا تناهي الزمان) [راجع كتابنا: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، وكتابنا: مذاهب فلاسفة المشرق].

كما بين بول دافيز رغم بعض اعتراضاته الثانوية على كتاب الفيزياء والفلسفة لفيرنر هايزنبرج - الأهمية الخاصة لهذا الكتاب. إنه يقول في السطور الأخيرة من مقدمته: لقد أنجز هايزنبرج هذا بلا رياضيات، وبأقل قدر من التفاصيل التقنية. لا يلزم بالتأكيد أن تكون فيزيائيا كي تتابع حججه وتقدر الطبيعة الخطيرة لتحول الفكر الذي أعقب ثورتي النسبية والكم، أما ذلك السحر الذي لا ينضب لهذا الكتاب فإنما

يرجع إلى أنه يحمل القارئ فى وضوح رائع، من عالم الفيزياء الذرية الخفى، إلى عالم الناس واللغة وإدراك واقعنا المشترك. (ص١٨).

هذه المقدمة الدقيقة لبول دافيز تكشف عن أهمية الكتاب، كما تبين لنا أن الدكتور أحمد مستجير كان على حق حين اختار هذا الكتاب لكى يقوم بترجمته، إذ لابد من تقريب الأفكار العلمية إلى أذهان أكبر عدد من الناس وذلك بشرط عدم الإخلال بدقتها وهذا ما نجده واضحاً تماماً فى كتاب هايزنبرج.

لقد تضمن الكتاب مجموعة من الفصول والأقسام، وقد جاءت على النحو التالى:

- تقليد قديم وتقليد حديث.
- تاريخ نظرية الكم.
- تفسير كوبنهاجن لنظرية الكم.
- نظرية الكم وجذور العلوم الذرية.
- تطور الأفكار الفلسفية منذ ديكارت مقارنة بالوضع الجديد فى نظرية الكم.
- علاقة نظرية الكم بغيرها من فروع العلوم الطبيعية.
- نظرية النسبية.
- نقد تفسير كوبنهاجن لنظرية الكم والإقتراحات المضادة له.
- نظرية الكم وبنية المادة.
- اللغة والواقع فى الفيزيقا الحديثة.
- دور الفيزيقا الحديثة فى تطور الفكر البشرى.

ويعرض المؤلف فى قسم من أقسام كتابه لتاريخ نظرية الكم وجهود كثير من الباحثين فى هذا المجال. ويشير فى الصفحات الأخيرة من هذا القسم من أقسام كتابه إلى أنه قد أصبح لدينا منذ عام ١٩٢٧م، تفسير متماسك لنظرية الكم يطلق عليه

عادة إسم تفسير كوبنهاجن. يقول المؤلف: لقد عرض هذا التفسير للإختبار الحاسم فى خريف عام ١٩٢٧ بمؤتمر سولفاى فى بروكسل. أعيدت مناقشة التجارب التى كانت تؤدى دائماً إلى أسوأ المتناقضات. أعيدت بكل تفاصيلها مراراً وتكراراً، لا سيما بواسطة أينشتين، وابتكرت تجارب مثالية جديدة لاكتشاف أى تناقض ذاتى محتمل للنظرية، لكن اتضح أن النظرية متماسكة وأنها توافق التجارب فى حدود ما نرى (ص٣٠ من الترجمة العربية).

وإذا كان المؤلف قد أشار إلى تفسير كوبنهاجن فى الصفحات الأخيرة من هذا القسم، فإنه ينتقل فى القسم التالى إلى الحديث عن تفسير كوبنهاجن لنظرية الكم وذلك بطريقة تفصيلية.

ويقول المؤلف فى السطور الأولى من هذا القسم الذى جعل عنوانه كما قلنا: تفسير كوبنهاجن لنظرية الكم، يبدأ تفسير كوبنهاجن لنظرية الكم من مفارقة: إن أى تجربة فى الفيزياء – سواء كانت تتعلق بظواهر الحياة اليومية أو بحدث ذرى – ليس لها إلا أن توصف بلغة الفيزياء الكلاسيكية. ومفاهيم الفيزياء الكلاسيكية تشكل لغة يمكن بها أن نصف نظم تجاربنا وأن نصوغ نتائجها. ونحن لا نستطيع ولا يجب أن نستبدل بهذه المفاهيم غيرها، لكن تطبيق هذه المفاهيم تحدده العلاقات اللا محققية. ولابد لنا أن نتذكر هذا المجال المحدود لقابلية المفاهيم الكلاسيكية للتطبيق أثناء استخدامها، لكننا لا نستطيع ولا يجب أن نحاول تحسينها (ص٣١).

ويتحدث المؤلف فى قسم من أقسام كتابه، وهو القسم الرابع عن نظرية الكم وجذور العلوم الذرية. وهذا القسم يغلب عليه البعد التاريخى. وقد أشار المؤلف إلى ذلك فى بداية السطور الأولى من هذا القسم وذلك حين قال: ترجع فكرة الذرة إلى زمن أبعد بكثير من بداية العلم الحديث بالقرن السابع عشر. سنجد جذورها فى الفلسفة الإغريقية القديمة، إذ كانت فى تلك الحقبة هى المفهوم

المحورى للمادية التى قال بها ليوقبس وديمقريطس، من ناحية أخرى سنجد أن التفسير الحديث للوقائع الذرية قد جرفت العلم بعيداً عن الإتجاه المادى الذى سادها خلال القرن التاسع عشر. من المثير إذن أن نقارن تطور الفلسفة الإغريقية نحو مفهوم الذرة، بالوضع الحالى لهذا المفهوم فى الفيزياء الحديثة (ص٤١).

ويعرض المؤلف فى هذا القسم لآراء كثير من الفلاسفة القدامى قبل الميلاد. فيشير إلى قول طاليس بأن الماء أصل كل شئ، ورأى تلميذه أنكسيمندر حول الجوهر الأولى، وكيف أن هذا الجوهر ليس هو الماء الذى قال به أستاذه طاليس، بل إن هذا الجوهر هو اللا محدود الخالد السرمدى وأنه يشمل العالم كله، أى ليس مادة معينة. أما زميل أنكسيمندر، وهو أنكسيمانس فقد قال بالهواء كجوهر أول، فكما تجمع الروح وهى هواء أجزاءنا، كذا تطوق النسمات والهواء العالم بأكمله.

ويقف المؤلف عند هرقليطس، الفيلسوف اليونانى، وقفة أطول، ويحلل رأيه فى الصيرورة، وفى النار كعنصر أساسى، ويذهب المؤلف إلى القول بأن الفيزياء الحديثة بشكل ما قريبة للغاية من مذاهب هرقليطس. يقول المؤلف إننا إذا استبدلنا بكلمة "النار" كلمة "الطاقة" فلربما كررنا بالضبط تعبيراته كلمة كلمة من وجهة نظرنا الحديثة. فالطاقة فى الواقع هى الجوهر الذى منه تصنع كل الجسيمات الأولية، كل الذرات ومن ثم كل الأشياء. والطاقة هى ما يتحرك. والطاقة جوهر لأن مقدارها لا يتغير. ومن الممكن بالفعل أن تصنع الجسيمات الأولية من هذا الجوهر كما نرى فى الكثير من التجارب عن تخليق الجسيمات الأولية. من الممكن تحويل الطاقة إلى حركة، إلى ضوء، إلى توتر. يمكننا أن نسمى الطاقة باسم العلة الأولى لكل تغير فى العالم. (ص٤٤).

ويواصل المؤلف عرضه لآراء كثير من فلاسفة اليونان أمثال بارمنيدس الذى رفض القول بالصيرورة وأنكر وجود المكان الفارغ لأسباب منطقية، كما رفض التغير واعتبره وهماً، وأنبا دوقليس الذى تحول من الواحدية إلى التعددية، كما اتجه اتجاهاً أكثر مادية، إذ أن العناصر الأربعة ليست مبادئ أولية بقدر ما هى عناصر مادية، وأنكساغوراس الذى كان معاصراً لأنبادوقليس، والذى أكد على فكرة المزج. لقد افترض أنكساغوراس أن كل البذور موجودة فى كل شئ، ونسبها فقط هى التى تختلف بين الأشياء المختلفة، فكل الأشياء توجد فى كل شئ.

ويقارن المؤلف بين آراء ديمقريطس الذى خطا خطوة أوسع نحو التصور الذرى، وآراء العلم الحديث. يقول المؤلف: يمكن القول من وجهة نظرنا المعاصرة إن الفضاء الخالى بين الذرات فى فلسفة ديمقريطس لم يكن "لا شئ". كان هو الحامل للهندسة والحركة، هو الذى جعل ترتيبات الذرات وحركتها أمراً ممكناً. لكن إمكانية الفضاء الخالى كانت دائماً مشكلة خلافية فى الفلسفة. كانت إجابة نظريته النسبية العامة هى أن الهندسة تنجم عن المادة، أو أن المادة تنتج عن الهندسة. وهذه الإجابة تناظر كثيراً تلك الفكرة التى يعتنقها الكثيرون من الفلاسفة بأن الفراغ يحدده امتداد المادة، لكن ديمقريطس قد انحرف عن هذه الفكرة ليجعل التغير والحركة ممكنين (ص٤٦).

ويحلل المؤلف آراء الفيثاغوريين وآراء أفلاطون، ولكن وقفته مع ديمقريطس كانت وقفة أطول، لارتباط تصور ديمقريطس بالتفسيرات العلمية.

وكان هايزنبرج على حق تماماً حين حذرنا من الربط بين التصورات القديمة، والتصورات الحديثة صحيح أنه توجد أوجه شبه، ولكن صحيح أيضاً أنه توجد خلافات رئيسية. يقول المؤلف فى خاتمة هذا القسم: إن علينا أن نضيف تحذيراً بألا نسيئ تفهم هذه المقارنة. قد يبدو ومن النظرة الأولى أن فلاسفة الإغريق

قد توصلوا عن طريق نوع من الحدس العبقرى إلى نفس الإستنباطات أو ما هو قريب جداً من الإستنباطات التى لم نبلغها فى العصور الحديثة إلا بعد قرون من العمل الشاق فى التجارب والرياضيات، وثمة فارق واسع بين العلم الحديث والفلسفة الإغريقية يكمن فى الموقف التجريبى للعلم الحديث. لقد ارتكز العلم من عصر جاليليو ونيوتن على الدراسة التفصيلية للطبيعة وعلى مسلمة أنه لا يصح أن نتناول إلا التقارير التى حققتها التجربة أو التى يمكن على الأقل أن نتحقق منها بالتجربة. أما فكرة أن نختار بالتجربة وقائع بذاتها من الطبيعة من أجل دراسة التفاصيل والتوصل إلى القانون الثابت فى التغير المستمر، فهو أمر لم يخطر ببال الفلاسفة الإغريق. وعلى هذا فإن العلم الحديث ومنذ بدايته قد وقف على عكس الفلسفة القديمة على أرض أكثر تواضعاً إن لم تكن أكثر صلابة. ومن ثم فإن ما تعنيه تقارير الفيزياء الحديثة لهو شئ أكثر جدية مقارنة بما تعنيه الفلسفة الإغريقية. فإذا قال أفلاطون مثلاً إن أصغر جسيمات النار هى المجسمات الرباعية، فليس من السهل أن نفهم ما يعنيه حتماً. هل المجسم يرتبط بعنصر النار من الناحية الرمزية فقط؟ أم أن أصغر جسيمات النار يعمل ميكانيكياً كمثل مجسمات رباعية صلبة أو مجسمات رباعية مرنة؟ وبأية قوة يمكن أن نفصلها إلى مثلثات متساوية الأضلاع... الخ. فالعلم الحديث ينتهى دائماً بالسؤال: كيف يستطيع المرء تجريبياً أن يقرر ما إذا كانت ذرات النار مجسمات رباعية وليست مكعبات مثلاً؟ (ص٥١ - ٥٢ من الترجمة العربية).

نعم لقد كان المؤلف على حذر فى موضوع المقارنة. والدليل على ذلك أنه ينتهى إلى القول بأن بعض تقارير الفلسفة القديمة تقترب بعض الشئ من تقارير العلم الحديث. وهذا يوضح ببساطة المدى الذى يمكن أن نصل إليه بتجميع خبرتنا العادية بالطبيعة، والتى ندركها دون إجراء تجارب مع المجهود المتواصل كى ندخل نوعاً من النظام المنطقى إلى الخبرة لنتفهمها من مبادئ عامة (ص٥٢).

هذه المقارنات بين القديم والجديد نجدها فى العديد من الكتب التى اهتمت ببيان التطور التاريخى للأفكار العلمية والفلسفية، ومن بينها نشأة الفلسفة العلمية لريشنباخ، وتاريخ العلم لسارتون، وتاريخ العلم والتكنولوجيا لديكستر هوز، وفوربس، وتطوير على الطبيعة لأينشتين وأنفلد... إلى آخر هذه الكتب والتى اهتمت ببيان تسلسل الأفكار العلمية وعلاقتها بالأفكار الفلسفية، كما اهتمت أيضا ببيان الفروق بين التصورات القديمة والتصورات الحديثة على أساس أن المنهج أصبح غير المنهج، وأن العلم الحديث يعد كما فقط، ولا مجال فيه للحديث عن الكيفيات، ذلك الحديث الذى نجده فى الفلسفات القديمة والوسيطة بوجه عام.

ويخصص مؤلفنا هايزنبرج قسما من أقسام كتابه للحديث عن تطور الأفكار الفلسفية منذ ديكارت، مقارنة بالوضع الجديد فى نظرية الكم. لقد اختلف أساس فلسفة ديكارت اختلافا جذريا عن قرينه لدى الفلاسفة الإغريق. إن نقطة البدء هنا ليست هى المبدأ أو الجوهر الأولى كما كان الحال عند فلاسفة اليونان، وإنما هو مشروع معرفة أولية. لقد أدرك ديكارت أن ما نعرفه عن ذهننا أكثر يقينا مما نعرفه عن العالم الخارجى.

وينبهنا المؤلف إلى أنه من الخطأ أن نقول إن ديكارت من خلال منهجه فى الفلسفة قد فتح اتجاها جديدا فى الفكر الإنسانى. إن ما فعله حقا هو أن صاغ لأول مرة نزعته فى التفكير الإنسانى يمكن بالفعل أن نشهدها فى حركة النهضة بإيطاليا وحركة الإصلاح الدينى. لقد دعم الإهتمام المتناهى بالرياضيات، نظاما فلسفيا بدأ بالإستدلال المنطقى وحاول بهذا المنهج أن يصل إلى بعض الحقيقة، بعض به من اليقين مثل ما بنتيجة القياس الرياضى.

ويعرض فيرنر هايزنبرج عرضاً نقدياً لآراء كثير من الفلاسفة. إنه يقف عند آراء مجموعة من الفلاسفة يمكن اعتبارهم ممثلين للفلسفة التجريبية المبكرة، وهم جون لوك، وباركلي، وديفيد هيوم.

يقول المؤلف عن هؤلاء: كان هيوم يعتقد على عكس ديكارت، أن أصل المعرفة كلها في نهاية المطاف، هو الخبرة. قد تكون هذه الخبرة إحساساً أو إدراكاً حسياً بعمل عقولنا. يقول لوك: إن المعرفة هي الإحساس باتفاق فكرتين أو عدم اتفاقهما. تكفل باركلي بالخطوة التالية. فإذا كانت كل معرفتنا مشتقة فعلاً من الإدراك الحسي، فليس ثمة معنى لقولنا إن الأشياء توجد حتماً، ذلك أننا إذا افترضنا الإدراك الحسي، فلن يهم فعلاً إن كانت الأشياء موجودةأو غير موجودة. وعلى هذا فقولنا إن الشئ محسوس يطابق قولنا إنه موجود. ولقد مدّ هيوم هذا الخط من الجدل إلى مذهب للتشككية متطرف أنكر الإستقراء والسببية، ومن ثم توصل إلى نتيجه تحطم إذا أخذناها على نحو جاد، أساس كل العلوم التجريبية (ص٥٨).

ويواصل المؤلف حديثه عن كثير من النظريات الفلسفية والعلمية، وذلك حين يتحدث عن الوضعية الحديثة، وعن الفيلسوف الألماني كانت Kant، وإن كنا نلاحظ أن حديث المؤلف عن هذه الآراء والنظريات قد جاء حديثاً مقتضباً في مجال بيان العلاقة بين الزاوية الفلسفية والزاوية العلمية، بالإضافة إلى أن حديثه عن هيوم، وقوله بأنه أنكر السببية، كان يحتاج إلى وقفة متأنية من جانب المؤلف، إذ الصحيح هو القول بأن هيوم قد حلل السببية، دون القول بأن هيوم قد أنكر السببية. لقد كانت السببية مجال تحليل من جانب هيوم ولم تكن مجال إنكار. وفرق وفرق كبير بين تحليل العلاقات بين الأسباب والمسببات، وبين إنكار العلاقة بين السبب والمسبب.

قلنا إن المؤلف وطبقا لموضوع الكتاب كان حريصاً على بيان الجذور الفلسفية للآراء العلمية، ومقارنة الماضى بالحاضر. وحديث المؤلف عن هذه المجالات يكشف عن دقته إلى حد كبير، كما يكشف عن غزارة اطلاعه وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا رجوع المؤلف إلى المصادر والنصوص أساساً.

ويتحدث المؤلف فى قسم من أقسام كتابه عن علاقة نظرية الكم بغيرها من فروع العلوم الطبيعية، ويقف طويلاً عند علاقة البيولوجيا من ناحية وبين الفيزياء والكيمياء من ناحية أخرى. إن العلاقة الحالية قد تكون شبيهة جداً بالعلاقة بين الكيمياء والفيزياء منذ مائة عام، كما أن معظم التقدم الذى تم فى البيولوجيا خلال المائة عام الماضية قد جاء عن طريق تطبيق الفيزياء والكيمياء على الكائنات الحية، ثم إن هدف البيولوجيا فى زماننا هذا، هو تفسير الظواهر البيولوجية على أساس القوانين الفيزيائية والكيميائية المعروفة.

ويشير المؤلف إلى نظرية التطور لداروين وعلاقتها بالوراثة الحديثة. إن هذه النظرية تذهب إلى القول بأن المفهوم الوحيد الذى يلزم اضافته إلى مفاهيم الفيزياء والكيمياء حتى يمكن تفهم الحياة هو مفهوم التاريخ. إن الفترة الزمنية الهائلة التى تبلغ نحو أربعة آلاف مليون سنة والتى مرت منذ نشأة الأرض، قد منحت الطبيعة إمكانية تجريب تنوعات تكاد لا تحدّ من تراكيب مجاميع الجزئيات لقد تنافست التركيبات المختلفة على المادة المتوفرة فى البيئة المحيطة. وبهذه الطريقة ومن خلال البقاء للأصلح، حدث تطور الكائنات الحية فى نهاية المطاف (ص٧٢ من الترجمة العربية).

والواقع أنه ليس بالإمكان، ومن خلال النطاق المرسوم لمقالة من المقالات، عرض كل محتويات هذا الكتاب الرائع، كتاب الفيزياء والفلسفة. إن هذا الكتاب رغم

صغر حجمه نسبيا (١٧٢ صفحة فى الترجمة العربية)، قد تضمن مئات الأفكار والمذاهب والمصطلحات والموازنة والمقارنة.

فإذا جاء عالمنا الكبير الدكتور أحمد مستجير، وقام بترجمة هذا الكتاب، ترجمة أمينة دقيقة، ليس للنص فقط، بل لكل المصطلحات التى وردت بالكتاب، فإن ذلك يعد عملاً من واجبنا أن نفخر به. لقد قدم الدكتور أحمد مستجير لقراء العربية خدمة كبرى. ويقينى أن طلاب الفكر والعلم فى كل مكان سيدركون تمام الإدراك، مدى الجهد الذى قام به الدكتور أحمد مستجير. ونقول ونكرر القول بأننا فى أمس الحاجة فى عصرنا الحالى إلى ترجمة الكتب الهامة التى تضيف الجديد إلى معارفنا، ولن تحدث لنا نهضة ثقافية كبرى إلا بالإقدام على حركة الترجمة فى كل مجال من المجالات العلمية والفكرية بوجه عام.

من واجبنا إذن أن نفخر بعالمنا الدكتور أحمد مستجير حين اختار هذا الكتاب الهام وقام بترجمته، وحين التزم بالدقة العلمية فى الترجمة. فالتحية نتوجه بها إلى عالمنا أحمد مستجير والذى تكشف ترجمته الدقيقة عن أستاذية حقه وريادة. وإذا صح تقديرى، فإن هذا الكتاب بعد ترجمته سيكون على امتداد السنوات مرجعاً لا يستغنى عنه أى مثقف فى عالمنا العربى من قريب أو من بعيد.



الفصل الخـــامس

كتـــاب

نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام

وفلاسفة الغرب المعاصرين

تأليف: د. محمود زيدان

كتاب
نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين
تأليف: د. محمود زيدان

تحتل الدراسات الفلسفية فى عالمنا العربى المعاصر مكانة كبيرة، ولعل مما يدلنا على ذلك نشاط حركة التأليف فى كثير من ميادين الفلسفة، وخاصة الفلسفة العربية، والفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ويمكننا القول بأنه على الرغم من كثرة المؤلفات الفلسفية التى تتسم بالسطحية والتسرع وعدم الدقة، إلا أننا نجد بين الحين والآخر، ظهور بعض المؤلفات الفلسفية التى تستحق من الناقد أن يقف عندها لبيان ما فيها من جهد وطابع أكاديمى.

وخير من يمثل هذا النوع من التأليف الأكاديمى الجاد، الكتاب الذى نقوم الآن بتحليله، كتاب نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، وقد قام بتأليفه الدكتور محمود فهمى زيدان، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية.

والدكتور محمود زيدان والذى يعمل فى صمت يعد علما من أعلام فكرنا الفلسفى سواء فى مجال التأليف أو مجال الترجمة. فكتبه تعد آية فى الدقة والعمق ونجد فيها التزاما بالطابع الأكاديمى من أول صفحة حتى آخر صفحة. إنه يرجع إلى العديد من المصادر والمراجع البالغة الأهمية، ويشق طريقه وسط الأشواك والصخور حتى يقدم لنا بين الحين والآخر، دراسة رائدة تحلل جانبا من جوانب الفلسفة،

وخاصة فى مجال فلسفة العلوم، أو الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وأيضاً الدراسات المقارنة بين فكرنا العربى والفكر الغربى الحديث والمعاصر، بل إنه فى مجال فلسفة العلوم ومناهج البحث بصفة خاصة يعد واحداً من الأساتذة الكبار الذين خدموا هذا المجال الصعب والدقيق والذى يحتاج إلى دراسات متعمقة فى الميادين الفلسفية والعلمية، تماماً كما نجد اهتماماً بهذا الجانب عند الدكتور زكى نجيب محمود، والدكتور محمد ثابت الفندى والدكتور عزمى إسلام. إن دراسات الدكتور محمود زيدان لا يمكن أن يستغنى عنها أى مهتم بالفلسفة بصفة عامة، وفلسفة العلوم ومناهج البحث العلمى بصفة خاصة. لقد ملك ناحية الثقافة العربية عن طريق اطلاعه المستمر على كنوز الثقافة العربية الفلسفية، وملك أيضاً ناحية الثقافة الغربية الأوروبية منذ أن كان تلميذاً لرائدنا الكبير زكى نجيب محمود والذى يثنى عليه ثناء بغير حدود، ومنذ دراساته فى مطلع شبابه بإنجلترا.

ومؤلفنا الدكتور محمود زيدان لا يكل ولا يمل، إنه حريص باستمرار على اختيار العديد من الميادين الفلسفية والقيام بالتأليف فيها. ولا يكاد يمر عام إلا ونرى فى مكتبتنا العربية، كتاباً من الكتب القيمة يقوم بتأليفه الدكتور محمود زيدان، وبحيث لا يمكن أن يستغنى أى دارس للفلسفة أومهتم بها من قريب أو من بعيد عن الكتب الرائدة للدكتور زيدان، والذى يعد أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان نبيلة وقيم سامية.

وكتاب نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، يقع فى ٢٣٧ صفحة ويتضمن تصديراً وستة فصول وخاتمة، وتذييلاً موضوعه، نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام، وقائمة بأبرز المصادر والمراجع العربية وغير العربية والتى استفاد منها المؤلف ورجع إليها.

ويبين مؤلف الكتاب فى الصفحات الأولى من التصدير كيف اختلف الفلاسفة حول مدى أهمية بعض المباحث الفلسفية وتفضيل بعضها على بعض، ويقف أكثر عند اختلاف الفلاسفة حول نظرية المعرفة بصفة خاصة، فهو يقول (ص٦): إننا نجد فريقاً من الفلاسفة لا يزال يرى فى نظرية المعرفة مبحثاً فلسفياً جاداً أصيلاً لا يمكن إغفاله، وهو البحث فى أساسيات معرفة الإنسان، مثل بيان طبيعة المعرفة وتمييزها من الوهم فالظن فالإعتقاد، وبيان موضوعات المعرفة وأنواعها ودرجاتها ومصادرها ومعايير صدقها، وهل كل قوانين الفكر ضرورية أم يوجد منها ما هو موضوع مراجعة وتصحيح. ويسمى هذا المنهج فى بحث أساسيات المعرفة "المنهج القبلى". لكن يوجد أيضاً من أنصار البحث المعرفى من لا يقنع بهذا المنهج القبلى ويحاول فى المعرفة منهجاً تجريبياً يبدأ من نشوء المعرفة عند الطفل من جهة ويقارن بين المعرفة التى يكتسبها الإنسان وما تكتسبها الحاسبات الإلكترونية المتطورة من جهة أخرى.

ويحدد الدكتور محمود زيدان موقفه من المنهجين، كما يشير إلى منهجه فى البحث فهو يفضل المنهج الأول، المنهج القبلى، ويتناول – من حيث المنهج موضوعات المعرفة تناولاً نقدياً. استمع إليه أيها القارئ وهو يقول فى تصديره (ص٦): إن مؤلف الكتاب يميل إلى اصطناع المنهج القبلى فى بحث أساسيات المعرفة اعتقاداً منه أن نظرية المعرفة ليست مبحثاً تجريبياً إنما هى توضيح تصورات أو مفاهيم وإن لم تغفل المعطيات التجريبية. كما أن الكتاب يتناول الموضوعات الأساسية فى نظرية المعرفة تناولاً نقدياً عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، دون إغفال للرواد من لدن السوفسطائيين وأفلاطون.

هذا ما يقوله المؤلف فى تصديره بوضوح وتحديد، وسيرى القارئ أن المؤلف قد التزم إلى حد كبير جداً بالمنهج الذى أعلن عنه منذ الصفحات الأولى

من كتابه الهام. وإذا كان المؤلف قد كتب فى موضوع المعرفة عند مشاهير المعتزلة والأشاعرة وبعض الفلاسفة كابن سينا وابن رشد، فإن ذلك قد جاء تحت عنوان "تذييل" وهذا يعد نوعاً من التواضع من جانب المؤلف، إذ أن كتابته فى موضوع المعرفة عند العرب يعد فصلاً رئيسياً فى الكتاب.

وموضوع الفصل الأول، المعرفة والإعتقاد. وينقسم هذا الفصل إلى مجموعة من العناصر والنقاط، وذلك على النحو التالى:

١- موضوعات نظرية المعرفة.

٢- موضوعات المعرفة.

٣- المعرفة والإعتقاد.

٤- تعريف المعرفة عند أفلاطون.

٥- تأثر الفلاسفة بنظرية أفلاطون فى المعرفة (أرسطو - ديكارت - ليبنتز - جون لوك - كانط).

وقد رجع المؤلف إلى العديد من المصادر والمراجع فى دراسته لهذه الموضوعات التى يتضمنها الفصل الأول، وهذا يدلنا على التزامه بالبعد الموضوعى والأكاديمى فى البحث. إنه لا يكتب عن مجال من المجالات إلا معتمداً على أوثق المصادر وأهمها، وبحيث يسير فى بحثه بثقة وهدوء، وواثق الخطوة يمشى ملكاً. وإذا انتقل من دراسة موضوعات نظرية المعرفة إلى دراسة موضوعات المعرفة فى المبحث التالى وذلك على النحو الذى أشرنا إليه منذ قليل فإنه يقصد بنظرية المعرفة، معناها عند الفلاسفة، أما موضوعات المعرفة، فإنه يركز أساسًا على خبرة الرجل العادى، تماماً كما نفرق بين المعرفة العلمية، والمعرفة العادية.

وينتهي المؤلف بعد دراسته لنظرية المعرفة، ودراسته لموضوعات المعرفة في النقاط الأولى من الفصل الأول إلى القول بوجود ثلاث موضوعات للمعرفة على النحو التالي:

١- معرفة الأشخاص والأماكن إذا توفر عنصر الإلمام بسمات الأشخاص وخصائصهم والوصف الدقيق للأماكن، لكن لا نسمي مجرد رؤية الأشخاص والسير في أماكن معينة بطريقة عارضة، معرفة بالمعنى الدقيق.

٢- معرفة الوقائع وهي ما يمكن صياغته في قضايا صادقة.

٣- اكتساب المهارات اليدوية والذهنية التي نصل إليها بتدريب ومران.

ويشير المؤلف إلى الصلة بين المعرفة والإعتقاد في النقطة الثالثة من النقاط التي يتضمنها الفصل الأول. وكنا نود أن يكون عنوان النقطة الثالثة غير عنوان الفصل،، ولكنها ملحوظة شكلية على كل حال. ويشير المؤلف إلى رأي كثير من الفلاسفة في هذا المجال ومن بينهم ديفيد هيوم D. Hume وألكسندر بين A. Bain وهنري برايس H. Price ويذكر الدكتور محمود زيدان رأي ديفيد هيوم في موضوع الإعتقاد، وكيف أن الإعتقاد يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتقد بها بحيث يقتنع بصدقها ويدافع عنها؛ كما يرى الدكتور زيدان أن خير من وضح هذه النظرية وطورها من الفلاسفة المعاصرين، هنري برايس H. Price والذي ذكرناه منذ قليل، وخلاصة نظريته تقوم على القول بأن الإعتقاد يتألف من عنصرين هما التفكير في قضية ما وتقريرها والدفاع عنها، كما يذكر عنه هذا المثال: (ص١٤ -١٥) "افرض أن لدى قطة في منزلي وبحثت عنها يوماً فلم أجدها، وفجأة سمعت صوت مواء قطة في اتجاه غرفة الطعام وذهبت إلى هذه الغرفة فوجدتها، حينئذ أقول إن القطة موجودة في غرفة الطعام معتقداً بصدق ما أقول. أما عن عنصر التقرير فيتألف بدوره من عنصرين، عنصر إرادي وآخر انفعالي. والمقصود بالعنصر الإرادي تفضيل

قضية على أخرى واتخاذ قرار بصدقها، والعنصر الإنفعالى هو إحساس بالثقة والإقتناع. ويقوم عنصر التقرير على وجود شواهد أى وجود وقائع تزيد من ترجيح القضية التى فكرت فيها على سائر القضايا. وحين تزداد هذه الشواهد نسمى الإعتقاد مقبولاً لدى العقل rational ونسميه غير مقبول إذا غابت هذه الشواهد. حين أقول إن السماء سوف تمطر غداً بناء على تقارير مصلحة الأرصاد أسمى هذا اعتقاداً معقولاً، لكنى أسميه غير معقول حين أقيمه على مجرد ملاحظتى أن الناس يرتدون معاطف".

والواقع أن مؤلف الكتاب يعطينا العديد من الأمثلة التى تزيد الأفكار وضوحاً. إنه يفعل ذلك سواء فى هذا الفصل أو فى غيره من الفصول، مما يجعل مهمة القارئ، مهمة سهلة وخاصة إذا وضعنا فى الإعتبار النسق الدقيق الذى يقيمه الدكتور محمود زيدان حين يكشف لنا عن أبعاد نظرية المعرفة وعلاقتها بالعديد من النظريات الفلسفية الأخرى وما أكثرها. وليرجع القارئ العزيز إلى ما كتبه فى الفصل الأول موضحاً رأى أفلا طون فى نظرية المعرفة، بل حين يذكر آراء العديد من الفلاسفة قدامى ومحدثين والذين اتفقوا تارة مع أفلاطون واختلفوا معه تارة أخرى.

إن مؤلف الكتاب يهتم بالكشف عن الأشياء التى تبين لنا مدى ارتباط كل فيلسوف بالآخر فى القول برأى من الآراء (راجع ص٢٢ وما بعدها من الفصل الأول). فالمعرفة عند أرسطو تتمثل فى معرفة الأشياء الثابتة وذلك رأى نقده لنظرية المثل الأفلاطونية. وقد تأثر ديكارت أيضاً بأفلاطون وإن لم يقبل نظرية المثل عند أفلاطون هو الآخر. نعم لقد تأثر ديكارت بأفلاطون. لقد بدأ بالرياضيات وأقام مذهباً مختلفاً فى تفاصيله عن موقف أفلاطون لكنه أصر على أن المعرفة، معرفة بما هو ثابت، والثبات واليقين فى البديهيات الرياضية والحقائق الوجودية الأولية مثل الكوجيتو.

الثبات إذن ومعرفته، هو الذى يجمع العديد من الفلاسفة الذين تأثروا بأفلاطون ومنهم قدامى كأرسطو ومنهم مجموعة من الفلاسفة المحدثين كديكارت وكانط وغيرهما. ويؤكد على هذا الجانب الدكتور محمود زيدان حين يقول موضحاً مواضع الإتفاق ومواضع الإختلاف (ص٢٦ من الفصل الأول): "وعلى الرغم من أن كثيراً من الفلاسفة بعد أفلاطون لم يقبلوا نظرية المثل، فقد تأثروا بمواقفه فى طبيعة المعرفة بطريق مباشر أو غير مباشر بدءاً من أرسطو إلى اليوم، مثل تعلق المعرفة بما هو ثابت، وإن اختلفوا فى صياغة هذا الثابت، ومثل اعتبار قضايا الرياضة والمنطق نموذج المعرفة اليقينية. ويختلف الفلاسفة المعاصرون بوجه عام عن أفلاطون فى طبيعة المعرفة فى نقطتين أساسيتين هما رفض التمييز الحاسم بين المعرفة والإعتقاد، فالإعتقاد الصادق يصبح معرفة، واعتبار العالم المحسوس موضوع معرفة والحكم بالصدق الإحتمالى على القضايا التجريبية الحادثة بل والحكم باليقين على بعض القضايا التجريبية".

وينتقل بنا مؤلفنا من الحديث عن المعرفة والإعتقاد فى الفصل الأول، إلى دراسة مذاهب الشك ومواجهتها فى الفصل الثانى من كتابه. إن هذا الفصل من الفصول البالغة الأهمية فى الكتاب. لقد رجع المؤلف إلى عشرات المصادر والمراجع ولجأ إلى التحليل والموازنة والمقارنة فى أسلوب غاية فى الدقة. إنه الأسلوب الأكاديمى، بل إننا نجد تقسيماً دقيقاً لعناصر هذا الفصل، وارتباطاً غاية فى الإحكام بين كل عنصر، والعنصر الآخر. إن العناصر الجوهرية فى هذا الفصل تتمثل فيما يلى:

أولاً: السوفسطائيون.

ثانياً: بيرون وشكاك الأكاديمية.

ثالثاً: ديكارت.

رابعاً: ديفيد هيوم.

خامساً: مواجهة الشك المطلق.

سادساً: إمكان المعرفة الموضوعية للعالم الفيزيائى.

سابعاً: فلسفة الإدراك العام.

ثامناً: كارل بوبر والواقع الحى.

ويحدد الدكتور محمود زيدان فى خاتمة هذا الفصل مدى تقبل الفلسفة المعاصرة بالإجمال لمواقف الشكاك. إن مواقف أو حجج الشكاك تتمثل فيما يلى وكما يلخصها مؤلف الكتاب (ص٥٠ – ٥١):

١- لا سبيل لنا إلى تقديم برهان محكم دقيق على وجود العالم الفيزيائى.

٢- يمكن التسليم بوجود هذا العالم فى حياتنا العملية ونسميه عالم الظواهر، لكى نحقق طمأنينة النفس حين نريد أن نحيا فى عالم نتلاءم ونتكيف معه ونستجيب له.

٣- تقوم معرفتنا لهذا العالم – على المستويين النظرى والعملى – على الإدراك الحسى أو على الإنطباعات والأزمنة، أو على أفضل تقدير هى معرفة احتمالية لا تبلغ درجة اليقين. وإذا كانت المعرفة ذاتية أو احتمالية فلا يمكننا الوصول إلى معرفة طبيعة هذا العالم الفيزيائى. إنه لا معنى ولا جدوى من إقامة نظريات ميتافيزيقية ولاهوتية عن تصورنا لحقيقة الوجود، بل يجب رفض هذه المحاولات رفضاً تاماً.

ويتساءل الدكتور محمود زيدان فى السطور الأخيرة لهذا الفصل الدقيق الرائع عن أيهما أكثر تأثيراً على مسرح الفلسفة المعاصرة، أنصار الشك أم أنصار المعرفة الموضوعية؟ ويجيب قائلاً: (ص٥٤ من الفصل الثانى): يحقق أنصار المعرفة الموضوعية نصراً على الشكاك حين يجمع الفلاسفة والمناطقة والرياضيون المعاصرون

على أن قضايا الرياضيات البحتة وقواعد المنطق صادقة دائماً ويقينية. لكن ينتصر الشكاك على خصومهم حين يعترف الخصوم أن من المستحيل تقديم برهان منطقى محكم على أن العالم الفيزيائى موجود أو غير موجود مستقلاً عن إدراكنا ووجودنا. وينتصر أصحاب المعرفة الموضوعية نصراً جزئياً فى مجالين هما إجماع الفلاسفة والعلماء المعاصرين على إمكان إقامة معرفة موضوعية عن العالم الفيزيائى لكنها معرفة احتمالية. واقتناع أغلب الفلاسفة المعاصرين بأهمية البحث الميتافيزيقى وتغلغله فى شتى فروع الفلسفة بل وضرورته لكثير من العلوم التجريبية والصورية. وهذان المجالان بقدر ما يحققان نصراً جزئياً لأنصار المعرفة الموضوعية يحققان أيضاً نصراً جزئياً للشكاك، بمعنى أن الشكاك أثروا فى كل الفلاسفة وجعلوهم أكثر حذراً فى إقامة قضايا احتمالية عن العالم لم يتحدثوا عن يقين هذه القضايا كما أنه لم يعد يوجد من يدعى الوصول إلى طبيعة الأشياء. أضف إلى ذلك أن الشكاك جعلوا الميتافيزيقيين أكثر حذراً فى صياغة نظرياتهم بحيث تنحصر النظريات الميتافيزيقية فى نظرة شاملة إلى عالمنا الفيزيائى أو عالم الإنسان ومشكلاته، ولم تعد توجد تأملات فى عوالم أخرى.

والواقع أن القارئ لهذا الفصل والفصل السابق عليه، بل الفصول التى جاءت بعده يدرك الجهد الذى بذله الدكتور محمود زيدان. إنها فصول لا يمكن أن يكتبها إلا أستاذ متمكن، أستاذ غزير الثقافة، بل إنه حين يناقش ويحلل ويرجح رأياً على رأى، ويكشف عن جوانب القوة وجوانب الضعف فى كل موقف وفى كل رأى، إنما يمثل عن طريق هذا كله الإلتزام بخصائص الفكر الفلسفى كما ينبغى أن يكون الالتزام. ولا أشك أن زميلنا الدكتور محمود زيدان فى طريقة مناقشته أو تحليله على الأقل إنما كان متأثراً بطريقة أستاذنا ومعلمنا ورائدنا زكى نجيب محمود فى الحوار والمناقشة، بل إن الدكتور محمود زيدان كما سبق أن أشرت يعد من أبرز تلاميذ

زكى نجيب محمود فى مجال الإهتمام بدراسة فلسفة العلوم ومناهج البحث العلمى والفلسفى.

ويحلل مؤلف الكتاب فى الفصل الثالث مشكلة الإدراك الحسى، وهى من أبرز المشكلات التى يجب أن يتصدى لدراستها والبحث فيها من يريد أن يسبر غور نظرية المعرفة.

وينقسم هذا الفصل إلى مجموعة من العناصر والنقاط على النحو التالى:

١ - الواقعية الساذجة ونقدها.

٢- الواقعية التمثيلية ونقدها.

٣- نظرية المعطيات الحسية ونقدها.

٤- النظرية الظاهراتية (موريس ميرلوبونتى - برجسون - هوسرل - هيد جر - سارتر).

٥- نظرية اللغة العادية (فنجنشتين - جلبرت رايل)

ويلجأ الدكتور محمود زيدان - كما هو شأنه دائماً إلى العرض الواضح والتحليل الدقيق، والموازنة المحكمة، كما أنه لا يكتفى بالعرض الموضوعى، بل إن شخصيته تعد واضحة وبارزة حين يقدم لنا مبررات الأخذ برأى دون رأى آخر.

وينتقل الدكتور محمود زيدان من دراسة مشكلة الإدراك الحسى (الفصل الثالث) إلى تحليل موضوع القضايا الأولية الضرورية (الفصل الرابع)، وموضوع القضايا الأولية الحادثة (الفصل الخامس)، حتى ينتهى إلى دراسة مشكلة الصدق (الفصل السادس من كتابه).

وقد بذل جهداً فى دراسة هذه الفصول الثلاثة، تماماً كما وجدنا هذا الجهد من جانبه فى دراسة موضوعات الفصول الثلاثة الأولى من كتابه. لقد تعرض لدراسة العديد من المجالات التى تدخل فى إطار الفصول الثلاثة (من الرابع حتى

السادس) واستطاع تقديم تحليل موضوعى غاية فى الدقة والإحكام لهذه المجالات رغم صعوبتها. إن مؤلفنا لا يكتب إلا عن فهم عميق وإحاطة شاملة. إنه يثير العديد من التساؤلات البالغة الأهمية: هل توجد مبادئ أولى أو مقدمات أولى تبدأ منها أى معرفة برهانية علمية؟ إنه يتحدث عن آراء العديد من الفلاسفة والذين ينتمون إلى مدارس شتى، مدارس عقلية ومدارس تجريبية ومدارس مادة الخ. إنه ينتقل من تحليل آراء فلاسفة قدامى (أفلاطون وأرسطو) إلى دراسة آراء مجموعة كبيرة من آراء الفلاسفة المحدثين والمعاصرين (ديكارت - كانط - برتراند رسل).

بل إنه فى دراسته لمشكلة الصدق (الفصل السادس) يقارن بين كل نظرية والنظرية الأخرى. إنه يعرض للعديد من النظريات فى هذا المجال، ومن بينها نظرية المطابقة ونظرية الإتساق والنظرية البراجماتية ونظرية الإضافة غير الضرورية، ويرجع باستمرار إلى العديد من المؤلفات البالغة الأهمية والتى تعد ضرورية لدراسة هذه النظريات. ألم أقل لك أيها القارئ إن الدكتور محمود زيدان مثل خير تمثيل ما ينبغى أن يكون عليه الأستاذ. إن القارئ للفصول التى كتبها يدرك ذلك تمام الإدراك، بل إن الخاتمة التى كتبها فى نهاية الفصول الستة من الكتاب تثير العديد من الإشكالات والقضايا البالغة الأهمية. إنه يبين لنا كيف أن الفلسفة متهمة بالبعد عن واقع الحياة اليومية وأنها تبحث فى أمور لا تهم الرجل العادى ومواقفه الساذجة ولا تهم عامة المثقفين، كما تبحث فى موضوعات يتجاهلها العلماء، ويرد على هذا الإتهام بالقول بأن الفلاسفة مهتمون دوماً بواقع الإنسان وبالعالم الذى نعيش فيه ومناقشة مشكلات الإنسان واتخاذ وجهات نظر ننظر منها إلى العالم (ص ١٥٩). فليست الفلسفة بعيدة عن الواقع لكنها لا تقبل مواقف الرجل العادى الساذجة كما أنها لم تعد تقبل على التحليلات النظرية المسرفة. لقد أصبحت الفلسفة المعاصرة بالإجمال

مدافعة عن موقف الرجل العادى مع قدر مقبول من التحليل ومدافعة عن البحث الميتافيزيقى الحذر (ص١٧٠).

وإذا أردنا أن نقوم بتوجيه نقد لهذه الفصول الستة التى كتبها الدكتور محمود زيدان، فإنه يمكننا القول بأن بعض العناصر والنقاط كانت تحتاج إلى وقفة أطول من جانب مؤلفنا وخاصة أنها تدرس جوانب جوهرية رئيسية، ولكن قد يكون اتساع الكتاب من حيث عنوانه أى موضوع البحث قد منع المؤلف من المناقشة التفصيلية لآراء بعض الإتجاهات والمذاهب الفلسفية.

أما الفصل الأخير، والذى خصصه المؤلف الدكتور محمود زيدان للحديث عن نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام، فإنه يعد فى الواقع من الفصول البالغة الأهمية وخاصة أن المؤلف يعد مؤلفاً عربياً والكتاب يصدر فى بلد عربى. لقد بذل المؤلف جهداً كبيراً واستطاع التعبير بدقة عن آراء العديد من المتكلمين وفلاسفة العرب. وقد شاء تواضع المؤلف أن يكتب هذا الفصل تحت عنوان "تذييل" وذلك على الرغم من أن هذا الفصل لا يقل بأى حال من الأحوال من حيث الجهد على الأقل، عن الفصول الستة السابقة. واهتمام الدكتور محمود زيدان بالثقافة العربية يعد اهتماماً قديماً وكم كتب العديد من المقالات والدراسات عن فكرنا العربى، بالإضافة إلى المناقشات العميقة والشاملة للعديد من قضايا الفكر العربى من جانبه من جهة ومن جانب العلامة الدكتور أحمد صبحى، وهو من هو فى مجال الفلسفة العربية، وأيضاً من جانب كاتب هذه السطور. وكم تناقشنا نحن الثلاثة، وأقول فى ثقة ويقين، إن الدكتور محمود زيدان يعد من المهتمين بفلسفتنا العربية منذ أكثر من ربع قرن من الزمان، قارئاً وكاتباً ومناقشاً.

ونود أن نشير في عجالة للقضايا أو الموضوعات الرئيسية في هذا الفصل الأخير، وإن كان الفصل يحتاج إلى دراسة مستقلة، إلا أن النطاق المرسوم لهذه المقالة لا يسمح بالمناقشة التفصيلية.

لقد حدد الدكتور محمود زيدان أبعاد الإهتمام بمشكلة المعرفة عند العرب. تحدث في دقة ووضوح عن الشك المنهجي عند أبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام والغزالي. وقارن بين الشك عند المعتزلة وعند الغزالي وعند ديكارت. ويحمد للمؤلف عدم تسرعه في اثبات اعتماد ديكارت على الغزالي كما نجد ذلك عند كثير من الدارسين. يحمد للمؤلف أيضاً إدراكه للفروق الجوهرية بين طبيعة الشك عند مجموعة من مفكري الإسلام، وعند ديكارت.

وقد أشار الدكتور محمود زيدان إلى رأي الأشاعرة حول طبيعة المعرفة ودرجات المعرفة، وكنا ننتظر من المؤلف ذكراً للأخطاء العديدة التي وقع فيها الأشاعرة وكم قلنا ونكرر القول الآن بأن آراء الأشاعرة قد أدت إلى العديد من الأخطاء والتناقضات التي وجدت بعدهم، بحيث أن آراء الأشاعرة كانت تمثل الرجوع إلى الوراء إلى حد كبير، وليس التقدم إلى الأمام.

كما حرص المؤلف في دراسته لموضوع العلية عند بعض مفكري الإسلام، على عقد بعض أوجه المقارنات بين آرائهم من جهة، وآراء بعض فلاسفة العصر الحديث من أمثال ديكارت وباركلي وديفيد هيوم. وقد أشار المؤلف بحق إلى أن ديفيد هيوم يصوغ نظريته في العلية دون إدخال العنصر الإلهي ودون أن يكون هدفه تفسير المعجزات، وإنما كان اهتمامه الرئيسي والأساسي معرفياً خالصاً (ص١٩٧).

وإذا كان مؤلفنا حريصاً على دراسة بعض متكلمي الإسلام حول موضوع الشك وموضوع العلية أو السببية، فإننا نجده حريصاً على تحليل آراء بعض فلاسفة

العرب حول نظرية المعرفة. وقد أشار فى البداية إلى رأى الفارابى ورأى ابن سينا حول موضوع الفيض، وإن كان الفيض يدخل أساساً فى دراسة الوجود، أكثر من دخوله فى مجال المعرفة، وقد تنبه الدكتور محمود زيدان إلى أن رأى الفارابى حين قال بالعقول العشرة، لم يكن مجرد متابعة من جانبه لأرسطو أو أفلوطين.

لقد حلل المؤلف جوانب نظرية المعرفة عند ابن سينا، وكم وجه النقد إلى ابن سينا فى بعض مجالات رأيه (ص٢٠٥ على سبيل المثال) كما يقول المؤلف فى خاتمة دراسته لنظرية المعرفة عند ابن سينا (ص٢١٠): إن هذه النظرية يمكن اعتبارها مزجاً وتلفيقاً غير مقبول بين المشائية والإشراقية ومن الصعب على هاتين أن يجتمعا.

وإذا كان مؤلفنا قد حلل موضوع المعرفة عند ابن سينا، فإننا نجده ينتقل إلى دراسة رأى ابن رشد آخر فلاسفة العرب فى موضوع المعرفة. لقد درس العديد من الموضوعات التى تدخل فى إطار المعرفة عند فيلسوفنا العملاق ابن رشد والذى يعد عميد الفلسفة العقلية فى وطننا العربى من مشرقه إلى مغربه. درس تعريف النفس، ونظرية الإدراك الحسى، ونظرية ابن رشد فى الكليات، ووظائف العقل... إلخ. وقد بين الدكتور محمود زيدان أن النظرية المتكاملة أو شبه المتكاملة فى المعرفة عند الإسلاميين يجب أن تلتمس عند الفلاسفة وليس عند المتكلمين أو الصوفية، وأن تلتمس بصورة ناضجة متطورة عند اثنين من هؤلاء الفلاسفة هما ابن سينا وابن رشد (ص٢٢٦).

ولابد أن نشير إلى أن العديد من الموضوعات التى درسها مؤلفنا الفاضل كانت تحتاج إلى مناقشات تفصيلية، وكم أشار المؤلف إلى ذلك (ص٢٢٢) ولكن عذر المؤلف أن الموضوعات التى تدخل فى إطار المعرفة سواء عند مفكرى العرب، أو فى الفلسفات القديمة والحديثة والمعاصرة كثيرة جداً وبحيث لا يمكن أن يتضمنها

كتاب واحد. وإذا كنا نختلف مع الأستاذ الدكتور محمود زيدان حول العديد من الآراء التى قال بها مفكرو العرب، والتى نجدها عند فلاسفة العصر الحديث، إلا أن هذا الإختلاف يعد شيئاً منطقياً بل متوقعاً فى مجال الفلسفة والتفلسف بصفة خاصة. إن هذا الإختلاف لا يقلل بأى حال من الأحوال من الجهد الذى بذله الدكتور محمود زيدان. لقد رجع إلى عشرات المصادر والمراجع حتى يتعرف على حقيقة رأى مفكرى العرب سواء كانوا من المتكلمين أو كانوا من الفلاسفة، وكان أميناً وموضوعياً حين عرض لآرائهم، بل كان جريئاً حين أشار إلى المشكلات التى تنشأ حول رأى ابن رشد فى خلود النفس. (ص٢٢٩ – ٢٣١).

إن الدراسة التى يقدمها لنا الدكتور محمود زيدان، دراسة رائدة، دراسة لا يمكن أن يستغنى عنها أى دارس جاد للفلسفة على اختلاف عصورها وتنوع مجالاتها. ويقينى أن من يقرأ هذه الدراسة الرائعة والتى تعبر عن شموخ فلسفى قل أن نجد له نظيراً وخاصة فى عصرنا هذا الذى انتشر فيه أشباه الأساتذة،سيدرك الجهد الكبير الذى بذله الدكتور محمود زيدان. ومن حقنا أن نفخر بالدكتور محمود زيدان ومن واجبنا أن ننبه القراء الأعزاء إلى أهمية كتاب نظرية المعرفة. لقد دخل هذا الكتاب مجال الدراسات الفلسفية المعاصرة والعربية أيضاً من أوسع الأبواب وأرحبها. إنه يعد رحلة فلسفية ممتعة داخل عقول عشرات من فلاسفة العالم شرقاً وغرباً وعلى امتداد تاريخ الفلسفة منذ ستة وعشرين قرناً من الزمان.



الفصــــل الســــادس

كتــــــاب

الإمام المجتهد يحيى بن حمزة

وآراؤه الكلامية

تأليف: د. أحمد محمود صبحى

كتاب

الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية

تأليف: د. أحمد محمود صبحى

تحتل الدراسات الكلامية مكانة بارزة فى مجال الفلسفة العربية ذلك إذا نظرنا إلى الفلسفة العربية بمعناها الواسع الشامل، ونقصد بذلك أن ندخل فى إطارها مجال علم الكلام ومجال التصوف. أما إذا نظرنا إلى مصطلح الفلسفة العربية بمعناه الدقيق الأكاديمى، فلن يدخل فى إطاره إلا فلاسفة العرب من أمثال الفارابى وابن سينا وأبى البركات البغدادى فى المشرق العربى، وابن باجة وابن طفيل وابن رشد فى المغرب العربى، أى بلاد الأندلس.

هذا يعنى أن علم الكلام يعد مجالاً من مجالات الفلسفة العربية بمعناها الواسع الشامل وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا اختلاط علم الكلام بالفلسفة فى عصوره المتأخرة وذلك على النحو الذى أشار إليه ابن خلدون فى مقدمته. نعم لقد اختلطت المباحث الكلامية بالمباحث الفلسفية وإن كان منهج المتكلمين غير منهج الفلاسفة. ونجد هذا الخلط أو الإمتزاج واضحاً عند كثير من المتكلمين من أمثال فخر الدين الرازى والشهر ستانى وعضد الدين الأيجى. فإذا تصفحنا العديد من الكتب التى تركها لنا هؤلاء ومن بينها على سبيل المثال، المباحث المشرقية لفخر الدين الرازى، ونهاية الإقدام فى علم الكلام للشهر ستانى والمواقف لعضد الدين الأيجى، وجدنا المزج بين المباحث الكلامية والمباحث الفلسفية واضحاً وظاهراً.

تشمل الفلسفة العربية بمعناها الواسع إذن الدراسات الكلامية والمباحث الفلسفية، أما بالنسبة لعلم أصول الفقه فإنه لا يعد داخلاً فى إطار الفلسفة والتفلسف

من قريب أو من بعيد. ولابد أن نضع فى اعتبارنا أن من أبرز الأخطاء التى وقع فيها الشيخ مصطفى عبد الرازق، دعوته إلى إدخال علم أصول الفقه داخل إطار الفلسفة والتفلسف، وقد تكون هذه الدعوة الخاطئة قلباً وقالباً لها أسبابها التاريخية، أى ظروفها التاريخية وذلك حين كان يقوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بالرد على المستشرقين الذين قللوا من الإبداع الفلسفى الذى نجده عند فلاسفتنا من العرب. ويقينى أن الشيخ مصطفى عبد الرازق لو بعث الآن حياً ورأى الكوارث والمآسى التى ترتبت على رأيه لندم أشد الندم على رأيه الذى قال به فى العديد من كتبه وخاصة كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية". نعم مجموعة من الكوارث والمآسى والتى تجعل الدارس يقول: أيتها الفلسفة العربية كم من الأخطاء والمهازل ترتكب باسمك.

علم الكلام إذن وخاصة فى عصوره المتأخرة قد ارتبط بالفلسفة. لقد امتزج بها وتأثر بها تأثراً ملحوظاً. وكم استخدم المتكلمون مباحث منطقية للتدليل على آرائهم التى قالوا بها.

وعلى الرغم من كثرة المؤلفات المعاصرة فى مجال علم الكلام، إلا أن هذا المجال لا يزال فى أمس الحاجة إلى العديد من الدراسات الجادة والعميقة والتى يقوم بها أساتذة وليس أشباه أساتذة.

من هنا كان ترحيبنا بدراسة جادة وعميقة، دراسة أقول عنها دون أدنى مبالغة إنها أوفى دراسة فى موضوعها ظهرت حتى الآن، أقصد بها كتاب الرائد والعلامة الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى، وهو من هو فى مجال الدراسات الفلسفية، وخاصة مجال علم الكلام. لقد شق عالمنا الدكتور أحمد صبحى طريقه وسط الأشواك والصخور، وقدم لنا كتابه الضخم عن علم الكلام، وكتابه الرائع والقيم عن الزيدية والذى طبعت منه آلاف النسخ، ثم يقدم لنا دراسته الرائدة والبالغة

الأهمية، والتى لا يمكن أن يستغنى عنها أى دارس للفلسفة العربية من قريب أو من بعيد، ونعنى بها كتابه "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية".

إنها دراسة لا يمكن أن يقوم بها إلا الدكتور أحمد صبحى إذ أنه قضى ما يقرب من أربعين عاماً باحثا ومنقباً فى مجال علم الكلام بصفة خاصة وبحيث أصبح من روادنا المعاصرين فى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية.

لقد قدم لنا فى كتابه: "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية"، دراسة رائدة بكل ما تحمله كلمة الريادة من معان ومدلولات. قدم لنا بحثاً غاية فى العمق لا يمكن أن يصدر إلا عن أستاذ، بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من قيم ومثل عليا.

هذا الكتاب الذى تقترب صفحاته من أربعمائة صفحة، والذى تفضل مشكوراً بإهدائه إلىّ وإلى زميلى وصديقى الأستاذ الدكتور محمود فهمى زيدان، يتضمن مجموعة من الأقسام والأبواب والفصول، كل فصل منها يرتبط بالفصل الذى يسبقه، ويؤدى إلى الفصل الذى يليه، وهذا يدلنا على التماسك الذى نجده فى الدراسة من أول صفحة فيها حتى آخر صفحاتها، وتذكرنا هذه الدراسة بالدراسة الرائدة الممتازة التى قدمها لنا أستاذنا الجليل وعالمنا الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة عن إبراهيم بن سيار النظام وآرائه الكلامية.

لقد رجع الدكتور أحمد صبحى فى دراسته الرائدة عن يحيى بن حمزة إلى مئات المصادر والمراجع والتى تدلنا على أسلوبه الأكاديمى فى البحث والدراسة وعلى غزارة اطلاعه. إنه لا ينتقل من دراسته لجزئية من الجزئيات إلى دراسته لجزئية أخرى إلا بثقة ويقين، وواثق الخطوة يمشى ملكاً. بل إن إقامة الدكتور أحمد صبحى باليمن عدة سنوات قد يسرت له الإطلاع على مصادر تعد فى غاية الأهمية، والإستفادة العلمية منها بغير حدود. نعم إن دراسته الرائدة التى أكتب

عنها الآن تكشف عن غزارة فى الإطلاع بغير حدود، وتجعل القارئ ينظر فى تفاؤل إلى مستقبل الدراسات الكلامية، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن هذه الدراسة تعد علامة مضيئة مشرقة وضاءة وسط كم من المؤلفات الكلامية والتى تكشف عن ضحالة وسطحية بغير حدود، كم من المؤلفات تعد جهلاً على جهل ويقدمها لنا أناس حسبوا أنفسهم أساتذة وما هم بأساتذة بل أشباه أساتذة وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

إن القارئ لكتاب الدكتور أحمد صبحى عن يحيى بن حمزة يدرك تمام الإدراك مقدار الجهد الذى بذله فى القراءة والتمحيص، بل ورؤيته النقدية لآراء يحيى بن حمزة. إنه لم يقتصر على مجرد العرض الموضوعى، بل أضاف إلى البعد الموضوعى، بعداً ذاتياً نقدياً، ولعمرى أننا فى أمس الحاجة إلى هذا البعد النقدى حتى نتجنب الأسلوب الإنشائى الفضفاض، الأسلوب البلاغى الخطابى الذى نجده فى أكثر المؤلفات فى مجال علم الكلام.

قلنا إن هذا الكتاب ينقسم إلى مجموعة من الأقسام أو الأبواب، يندرج تحت كل باب مجموعة من الفصول وذلك على النحو التالى:

تضمن الباب الأول فصلين، فصل عن التوحيد وفصل عن العدل. واشتمل الباب الثانى وموضوعه، النبوات على أربعة فصول هى:

الفصل الأول: النبى – صفته ووجوب عصمته.

الفصل الثانى: فى نبوة محمد (ص).

الفصل الثالث: فى إعجاز القرآن.

الفصل الرابع: جواز ظهور الكرامات على الأولياء الصالحين.

أما الباب الثالث وكان موضوعه الإمامة فقد انقسم إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: فى مقدمات الإمامة.

الفصل الثانى: مقاصد الإمامة وحقائقها.

الفصل الثالث: في الطرق الدالة على إمامة أمير المؤمنين.

وخصص المؤلف الباب الرابع للبحث في الأسماء والأحكام وقد تضمن هذا الباب خمسة فصول.

أما الباب الخامس فقد درس فيه المؤلف موضوع الأخرويات. وينقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول بذل فيها مؤلفنا جهداً كبيراً وقسمها تقسيماً دقيقاً وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول: بحث عقلي: في الإفناء والإعادة.

الفصل الثاني: بحث عقلي سمعي: الوعد والوعيد.

الفصل الثالث: بحث سمعي: أمور متعلقة باليوم الآخر.

يأتي بعد القسم الأول والذي كان عنوانه: الجانب الإنشائي في آراء يحيى بن حمزة الكلامية، القسم الثاني والذي قام فيه المؤلف بتحليل الجانب النقدي في آراء يحيى بن حمزة الكلامية، وقد تضمن بابين، الباب الأول عن الفرق التي تعد كافرة وقد تضمن فصلين، فصل عن الفلاسفة، وفصل عن الشيعة الباطنية. والباب الثاني كان تحت عنوان: الأديان الأخرى، كالصابئة والمجوس وعبدة الأوثان.

أما القسم الثالث فكان موضوعه، الجانب العملي. لقد تضمن هذا القسم بابين: باب أول عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويتضمن دراسة أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشروط الواجبة في الآمر والناهي وكيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الباب الثاني فكان مجاله، الأخلاق وقد انقسم إلى ثلاثة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول: المهلكات.

الفصل الثاني: من المهلكات إلى المنجيات.

الفصل الثالث: المنجيات.

ونود أن نقف وقفة قصيرة وفى حدود النطاق المرسوم للمقالة عند بعض الموضوعات التى اهتم مؤلفنا الدكتور أحمد صبحى بدراستها وتحليلها تحليلاً غاية فى الدقة والعمق.

يحدد المؤلف فى الصفحات الأولى من كتابه مواضع إعجابه بشخصية يحيى بن حمزة ويشير إلى تواضعه الجم والذى يبدو فى أنه لا يدلى برأى فى موضوع إلا بعد العرض الموضوعى، كما أنه يعقب على الرأى قائلاً: والأرجح عندنا هو... بالإضافة إلى استفادة يحيى بن حمزة من اللغة والبلاغة وذلك فى عرضه للموضوعات الكلامية، كما أن يحيى بن حمزة يعد موسوعة علمية. فهو فى الزيدية يناظر الفخر الرازى بين الأشاعرة، وإن كان الرازى قد اشتهر بتفسيره للقرآن الكريم، فإن يحيى بن حمزة قد بلغ الذروة فى البلاغة والفقه.

ويشير المؤلف إلى حياة يحيى بن حمزة وأهم مؤلفاته. لقد ولد بصنعاء فى ٢٧ صفر عام ٦٦٩هـ، وتوفى عام ٧٤٩هـ، فهو إذن من مفكرى القرن الثامن الهجرى.

أما مؤلفاته فتكشف عن غزارة ثقافته وتنوعها. لقد ألف فى العقائد وعلم الكلام والفقه وأصوله والحديث والبلاغة والنحو والمنطق والزهد والتصوف والأدب.

ويخصص الدكتور أحمد صبحى عدة صفحات فى مدخله لدراسة آراء يحيى بن حمزة، والذى يناقش رأى الأشعرية ورأى الفلاسفة ورأى المعتزلة، ويرتضى لنفسه رأى المعتزلة، وهذا يدلنا على الصلة الوثيقة بين مذهب المعتزلة ومذهب الزيدية. فالطريق إلى اكتساب المعرفة فيما يرى يحيى بن حمزة يقتضى أربعة أمور على النحو التالى:

١- العلم اليقينى بالمقدمات الحاصلة فى الذهن وأن يكون بعضها عقيب بعض.

٢- العلم بصحة ترتيب هذه المقدمات.

٣- العلم البديهى بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات.

٤- العلم البديهي أن ما لزم عن الأمر الصحيح فهو صحيح.

فحقيقة النظر - فيما يرى يحيى بن حمزة هو مجموع هذه العلوم الأربعة، ومثال ذلك اثبات الصانع. فهو مبنى على أن العالم حادث. والمحدث لابد له من محدث، فالعالم له محدث.

ونلاحظ من جانبنا أن عرض يحيى بن حمزة لرأى الفلاسفة فى موضوع المعرفة، يحتاج إلى إعادة نظر، إذ أنه يلجأ إلى التعميم الخاطئ حين يروى عن الفلاسفة كيف يحدث العلم بتأثير العقل الفعال وحصول المعرفة من عند واهب الصور. إن هذا القول من جانب يحيى بن حمزة يدلنا على أنه لم يطلع على آراء العديد من الفلاسفة ومن بينهم الفيلسوف العربى ابن رشد. فحديث يحيى بن حمزة عن رأى الفلاسفة لا ينطبق إلا على الفلاسفة الذين نجد لديهم اتجاهاً إشراقياً فى المعرفة وفى الوجود أيضاً من أمثال الفارابى وابن سينا فى المشرق العربى. فهل هذا الرأى من جانب يحيى بن حمزة ينطبق على ابن رشد وذلك على الرغم من أن ابن رشد قد توفى قبل وفاة يحيى بن حمزة بحوالى قرن ونصف من الزمان (توفى ابن رشد فى عام ٥٩٥هـ = ١١٩٨م).

يضاف إلى ذلك ذهاب يحيى بن حمزة إلى إقامة الدليل على وجود الله على القول بأن العالم حادث. لقد سبقه الغزالى (توفى عام ٥٠٥هـ) إلى هذا الرأى، وأيضاً الأشاعرة الذين سبقوه من أمثال الجوينى أستاذ الغزالى. إن هذا الرأى لا يعد بالضرورة صحيحاً، وربما يكون مبعثه رأى الغزالى حين قام بتكفير الفلاسفة فى كتابه تهافت الفلاسفة، واتهم الفلاسفة بالتناقض حين قالوا بقدم العالم وقالوا أيضاً بأدلة على وجود الله تعالى. والواقع أننا لا نجد ضرورة لإقامة الدليل على وجود الله تعالى من التسليم بحدوث العالم، وإلا كيف نبرر أدلة فلاسفة العرب - باستثناء الكندى - على وجود الله، رغم قولهم بقدم العالم، بل كيف نبرر أدلة أفلاطون وأرسطو من

فلاسفة اليونان فى حين أنهما قالا بقدم العالم. وإذا كان الغزالى قد ربط بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله تعالى فله دينه ولنا دين ولسنا هنا نناقش مدى صحة القول بالحدوث أو بالقدم ولكننا نقول إن الغزالى حين اتهم الفلاسفة بالتناقض الذى أشرنا إليه، فإنه قد ذهب إلى القول بأن الموجود لا يمكن إيجاده، بمعنى أن الفيلسوف الذى يسلم بوجود مادة أولى قديمة، كيف يتسنى له الحديث عن وجود الله تعالى. ومن الواضح أن هذا القول من جانب الغزالى إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على أن ثقافة الغزالى الفلسفية تعد أضعف من خيط العنكبوت، بالإضافة إلى أنه هو نفسه لا يعد داخلاً من قريب أو من بعيد فى دائرة الفلسفة بمعناها المحدد، إذ لا يعدو أن يكون متكلماً أشعرياً صوفياً. ومن المعروف أنه توجد نقلة من الوجود إلى الوجود وهو ما يعنيه أرسطو بالحركة، فكيف إذن يقول الغزالى بعدم وجودها ذاهباً إلى اتهام الفلاسفة زوراً وبهتاناً بالتناقض.

قلنا إن الدكتور أحمد صبحى خصص الباب الأول من القسم الأول من كتابه لدراسة الإلهيات عند يحيى بن حمزة. وينقسم هذا الباب إلى فصلين: فصل عن التوحيد وفصل عن العدل. لقد بذل مؤلف الكتاب جهداً عظيماً فى تحليل آراء يحيى بن حمزة فى هذا المجال. ومن الواضح اهتمام يحيى بن حمزة بموضوع التوحيد وموضوع العدل فهما أهم أصلين من أصول المعتزلة، أهل العدل والتوحيد.

ويناقش مؤلفنا الفاضل الدكتور أحمد صبحى العديد من المسائل والنظريات التى تدخل فى إطار التوحيد ومن بينها حدوث العالم، والأدلة على وجود الله تعالى، ووحدانيته، ووجوب معرفته. وينتقل المؤلف من مسألة إلى مسألة أخرى مبيناً وجه الإرتباط بين كل مسألة والأخرى وذلك فى لغة واضحة دقيقة تدلنا على تمكن المؤلف من فهم آراء يحيى بن حمزة، ويعتمد بالدرجة الأولى على مؤلفات يحيى بن حمزة وهذا يدلنا على الطابع الأكاديمى الذى يلتزم به الدكتور

أحمد صبحى. إنه يرجع إلى مؤلفات ابن حمزة. ويعرض لآرائه عرضاً واضحاً أميناً موضوعياً. إنه يفعل ذلك فى كل جزئيات الفصل ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر، دراسة صفات الذات، أى صفة القدرة وصفة العلم وصفة الحياة، وكيف يفرق يحيى بن حمزة بين طبيعة الصفة الإلهية وطبيعة الصفة البشرية. وكم نجد العديد من المقارنات التى يلجأ إليها مؤلف الكتاب حين يكشف عن حقيقة رأى المعتزلة فى الصفات (التوحيد بين الذات والصفات) ورأى الأشاعرة الذى يختلف عن رأى المعتزلة (هامش ص٦٣، ٦٤ من الكتاب).

وما يفعله مؤلفنا الدكتور صبحى فى دراسته لصفات الذات، يفعله أيضاً حين دراسته للصفات السلبية. فالله ليس جوهراً وليس فى جهة وليس محلاً للحوادث ولا يمكن رؤيته إلى آخر الآراء التى ذهب إليها يحيى بن حمزة والتى يتضح من خلالها كيف كان متأثراً إلى حد كبير بآراء المعتزلة.

أما الفصل الثانى وموضوعه العدل كما سبق أن أشرنا، فإننا نجد فيه دراسة للعديد من الموضوعات البالغة الأهمية والتى تكشف لنا عن مدى اهتمام يحيى بن حمزة بهذه الموضوعات ومدى تأثره بالمعتزلة. إن هذا الفصل يبحث فى موضوع اللطف الإلهى، وموضوع حرية الإرادة وكيف نجد على ذلك أدلة عقلية وأدلة نقلية أى شرعية دينية، وبالتالى رداً على أهل الجبر الذين ذهبوا إلى القول بأن الإنسان لا حول له ولا قوة.

وقد كان الدكتور أحمد صبحى حريصاً على بيان نقد يحيى بن حمزة لقول الأشاعرة بالكسب والواقع أن القول بالكسب يعد قولاً خاطئاً قلباً وقالباً وكم حرص القاضى عبد الجبار المعتزلى فى كتابه "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" على بيان أن القول بالكسب يؤدى فى أكثر زواياه إلى القول بالجبر. يقول الدكتور أحمد صبحى (هامش ص١١٠): "ورد لفظ الكسب ومشتقاته فى القرآن الكريم فى سبعة

وستين موضعاً كلها تفيد نسبة العمل إلى الإنسان من جانب ثم تردف بالثواب أو العقاب على ما كسب العبد أو اكتسب من جانب آخر، ولا يفيد موضع منها أن الفعل من الله خلقاً ومن ثم فإن أبا الحسن الأشعرى فى نظريته تحاشى أن يستشهد بآية واحدة ورد فيها لفظ الكسب".

كان يحيى بن حمزة إذن حريصاً - كما ذكر الدكتور أحمد صبحى - على نقد القول بالكسب. ويحلل الدكتور أحمد صبحى رأى يحيى بن حمزة فى هذا المجال تحليلاً دقيقاً (ص١٠٩ حتى ص١١١)، بل يثنى الدكتور أحمد صبحى على دقة تحليل يحيى بن حمزة وذلك حين يقول مؤلفنا الدكتور أحمد صبحى (هامش ص١١١): هذا أروع ما كتب يحيى بن حمزة على الإطلاق حيث لم يتبع المنهج الجدلى فى النقد، وإنما بين أن خطأ كثير من النظريات الكلامية أو الفلسفية إنما يرجع إلى خطأ فى الإستخدام اللغوى، وهو ما عرف فى الفلسفة المعاصرة بمنهج التحليل اللغوى، لقد قدم لنا بطريقة قاطعة حاسمة أن هناك معايير أربعة لبيان صحة استعمال اللفظ: اللغة والعرف والدين (أو الشرع) والإصطلاح، فإن لم يتسق مفهوم اللفظة مع واحدة منها، فإنها على حد تعبيره، عبارة فارغة لا حاصل لها ولا فائدة تحتها.

وإذا كان الدكتور أحمد صبحى قد خصص الباب الأول للبحث فى موضوع التوحيد والعدل، فقد خصص الباب الثانى لدراسة موضوع النبوات. إننا نجد عرضاً موضوعياً شائقاً من خلال هذا الباب لكل ما يتصل بموضوع النبوة وخاصة أن مؤلفنا قد اعتمد اعتماداً رئيسياً على كتابات يحيى بن حمزة.

ونود أن نشير إلى أن رأى يحيى بن حمزة حول جواز إظهار الكرامات على الأولياء والصالحين كان يحتاج من الدكتور أحمد صبحى إلى وقفة نقدية. وكم كان المعتزلة على حق حين ذهبوا إلى أنه يمتنع إظهار الخوارق على الأولياء. وإذا كنا

نجد التسليم بجواز ظهور الكرامات عند أمثال الجويني والغزالي وفخر الدين الرازي فإن هذا يعد ضعفاً في الرأي من جانبهم وكم تؤدي بنا فكرة ظهور الكرامات على أيدي الأولياء والصالحين إلى العديد من الإشكالات التي لا حصر لها، بل إنها تضرب عرض الحائط بأية قوانين علمية. وكم كان القاضي عبد الجبار بعقليته الدقيقة حريصاً على القول بأنه يمتنع إظهار الخوارق على الأولياء والصالحين. والواقع أن القارئ لآراء يحيى بن حمزة وما فيها من التزام بالإتجاه العقلي إلى حد كبير، يشعر بالأسف والأسى حين يجده يقول بجواز إظهار الكرامات على الأولياء والصالحين. ولو كان يحيى بن حمزة حريصاً على الإنتصار للعقل ومنهجه، لما قال بهذا الرأي الذي نختلف معه فيه قلباً وقالباً، شكلاً وموضوعاً.

العرض الموضوعي الدقيق والذي يكشف عن غزارة اطلاع الدكتور أحمد صبحي يبدو بوضوح - كما أكدنا على ذلك في الباب الأول والباب الثاني، كما نجد الدقة في البحث، والعرض الشامل الدقيق في بقية أبواب هذا القسم، أي في باب الإمامة، وباب الأسماء والأحكام، وباب الأخرويات، تلك الأبواب التي تقع في أكثر من مائة صفحة من الكتاب (من ص١٤٣ حتى ص٢٦٦).

ويبرز لنا الدكتور أحمد صبحي في القسم الثاني من كتابه عن الإمام المجتهد يحيى بن حمزة، الجانب النقدي في آرائه الكلامية. لقد خصص بابين لعرض هذا الجانب، وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه في الصفحات الأولى من مقالتنا.

ونود أن نؤكد على ما سبق أن أشرنا إليه، أن نقد يحيى بن حمزة لآراء الفلاسفة يحتاج إلى وقفة أطول. إن المسائل التي نقد فيها آراء الفلاسفة على النحو التالي:

١- في نقد القول بقدم العالم.

٢- في الرد على قول الفلاسفة: إن الحدوث يقتضي ترجيح زمان على زمان.

٣- الرد على زعم الفلاسفة: الجود الدائم خير من الجود المنقطع.

٤- الرد على مسلمة الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

٥- في الرد على أهل الطبائع.

٦- ما أطلقه الفلاسفة على الله من صفات غير جائز.

٧- في نقد مفهوم الفلاسفة للعلم الإلهي.

والدارس لأوجه نقد يحيى بن حمزة يتبين له متابعة القول في الكثير من أوجه نقده، بالإضافة إلى أن لجوء يحيى بن حمزة إلى التعميم بلا مبرر، قد جعل آراءه خاطئة إلى حد كبير. إن يحيى بن حمزة يخلط في بعض المواضع بين آراء الفلاسفة وآراء أهل الطبائع (راجع كتابنا: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية). إنه لم يكلف نفسه التفرقة بين القول بقدم العالم ككل، وقدم المادة الأولى والتي تعد عند الفلاسفة القائلين بالقدم أزلية أبدية. إن يحيى بن حمزة حين يتحدث عن مشكلة الفيض، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لم يضع في اعتباره أننا نجد أكثر من فيلسوف تصدى لنقد هذا الرأي. ألم يكن واجباً عليه قبل أن يبادر بالنقد أن يرجع إلى كتاب المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي، وكتاب تهافت التهافت لابن رشد بل إلى شروحه على أرسطو. إن أبا البركات البغدادي في المشرق العربي، وابن رشد في المغرب العربي، وكلاهما سبق يحيى بن حمزة قد وجها العديد من أوجه النقد إلى القول بالفيض أو الصدور، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. إنها تعميمات خاطئة لم يضعها يحيى بن حمزة في اعتباره.

وحديثه عن الصفات التي يطلقها الفلاسفة – ولعله يقصد الفارابي وابن سينا يعد حديثا لا يخلو من تسرع في الفهم. ودراسته لمفهوم العلم الإلهي عند الفلاسفة لم

يقم بالربط فيها بين مشكلة العلم الإلهى عندهم وغيرها من مشكلات وخاصة مشكلة الخير والشر، بل إن حديثهم عن الجود الدائم وكيف أنه أفضل من الجود المنقطع كان يحتاج إلى مناقشة متعمقة من جانب يحيى بن حمزة، ولكنه للأسف الشديد لم يفعل، بل خلط فى العديد من المواضع بين آراء فلاسفة اليونان من أمثال أرسطو، وآراء بعض فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وابن رشد.

ونستطيع القول بأن الجانب النقدى عند يحيى بن حمزة وخاصة ما تعلق منه بآراء الفلاسفة، يعد أضعف الجوانب التى نجدها عند يحيى بن حمزة. لا أقول هذا دفاعاً من جانبى عن رأى أو أكثر من آراء الفلاسفة، ولكننى أضع فى اعتبارى أن مجرد لجوء يحيى بن حمزة إلى التعميم يعد من أبرز أخطائه ولو من جهة المنهج على الأقل.

وينتقل بنا الدكتور أحمد صبحى فى كتابه من الحديث عن الجانب النقدى فى آراء يحيى بن حمزة الكلامية والذى خصص له كما قلنا القسم الثانى من كتابه الرائع، إلى الحديث عن الجانب العملى من آرائه. إن هذا هو موضوع القسم الثالث والأخير من الكتاب وقد تضمن بابين: الباب الأول موضوعه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والباب الثانى فى الأخلاق.

لقد حلل الدكتور أحمد صبحى هذه الجوانب تحليلاً يعد غاية فى الدقة والإتقان وذلك فى أكثر من سبعين صفحة من كتابه (من ص٣١٧ حتى ص ٣٩٢).

والقارئ لهذا القسم بفصليه يشهد ليحيى بن حمزة بغزارة الإطلاع، ويشهد للدكتور أحمد صبحى بالرؤية النقدية، والعرض الموضوعى الدقيق.

إن إعجاب الدكتور أحمد صبحى بالعديد من آراء يحيى بن حمزة، لم يمنعه من نقده فى أكثر من موضع من المواضع التى تحدث فيها عن الجوانب العملية بصفة خاصة. فحين يتحدث يحيى بن حمزة على سبيل المثال عن أركان

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، نجد الدكتور أحمد صبحى يقول (هامش ص٣٢٠)": لا نوافق يحيى بن حمزة فى استبعاده النساء من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لأكثر من سبب: إن الشرع وإن جعل لولى أمرها حق تزويجها دون نفسها فإن الولاية الكاملة لها على ما تملك، إنها كأم تقوم بتربية أولادها فإنها تأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر وإلا فما عسى أن تكون التربية إن لم تكن كذلك".

ويحلل الدكتور أحمد صبحى جميع الموضوعات العامة والمسائل الفرعية التى اهتم يحيى بن حمزة بدراستها داخل مجال الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

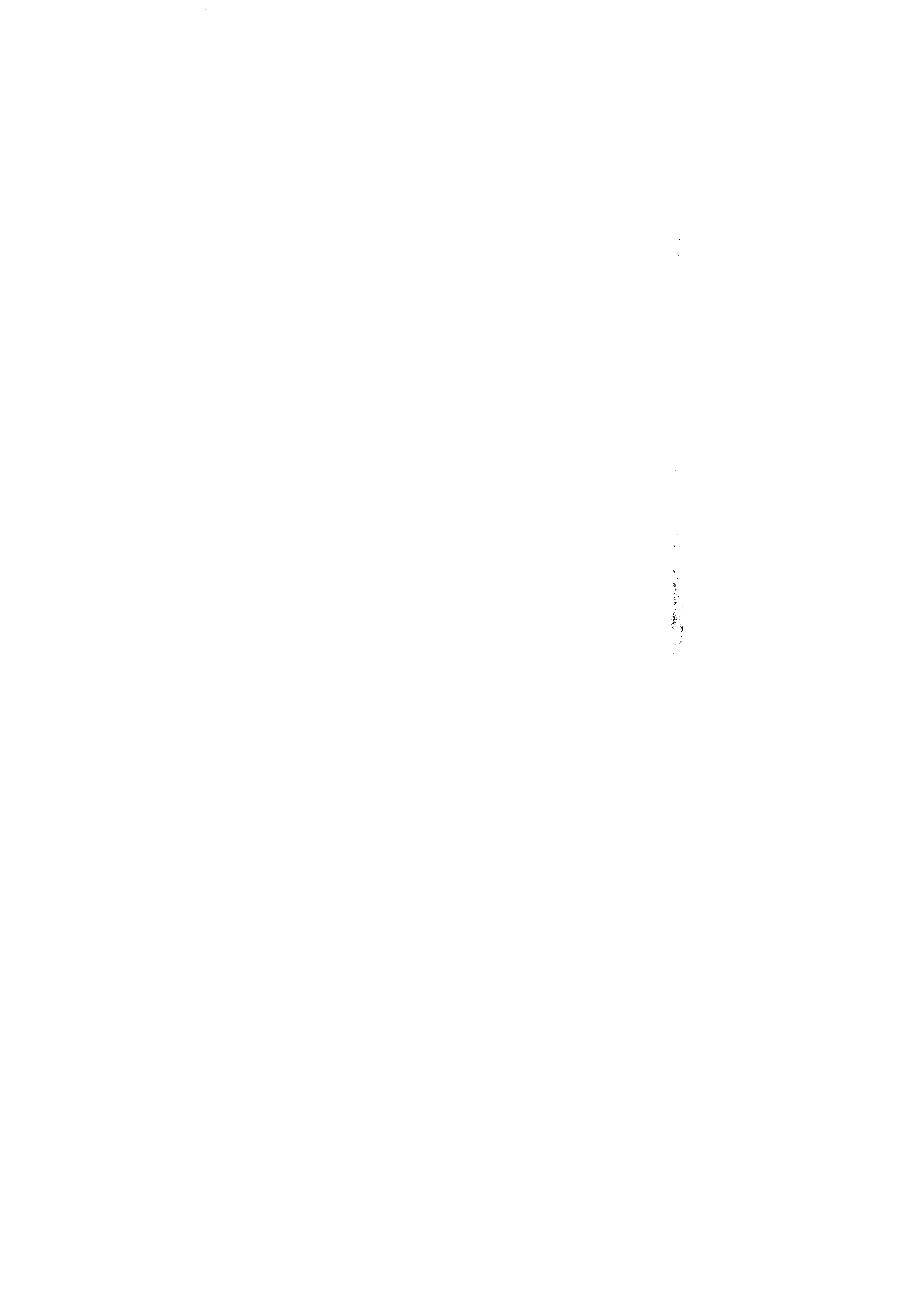
أما الباب الثانى والذى ينقسم إلى ثلاثة فصول كما سبق أن أشرنا، وموضوعه "فى الأخلاق"، فإنه يعد من الفصول الهامة فى الكتاب، وذلك على الرغم من تأثر يحيى بن حمزة بكثير من الآراء التى قيلت قبله، وقد أشار إلى ذلك بحق الدكتور أحمد صبحى سواء فى الفصل الخاص بالمهلكات، أو الفصل الخاص بالمنجيات وخاصة أن التعريفات التى يذكرها يحيى بن حمزة للصبر والشكر والخوف والرجاء والفقر والزهد والمراقبة والمحاسبة والتوكل والصدق والإخلاص والتفكر. إن هذه التعريفات وكثير من أبعادها تعد موجودة فى كتب عديد من مفكرى الإسلام وخاصة فى كتب الصوفية كقوت القلوب لأبى طالب المكى وإحياء علوم الدين للغزالى وكتاب الحارث المحاسبى.

ويحاول الدكتور أحمد صبحى فى خاتمة دراسته الرائدة تحديد مواضع استفادة يحيى بن حمزة من المفكرين الذين سبقوه والتيارات التى سبقته. لقد اتفق مع المعتزلة تارة واختلف معهم تارة أخرى. أخذ عن الغزالى وأبى طالب المكى قبله والشهر ستانى أيضاً. وهذا لا يقلل فيما نرى من مكانة يحيى بن حمزة فالمبدعون تمام الإبداع لا يوجدون - كما يقول ول ديورانت بحق - إلا فى مستشفيات

الأمراض العقلية، بمعنى أنه لا يوجد فينا أصيل، وذلك إذا فهمنا الأصالة بمعنى عدم التأثر بالسابقين إطلاقاً.

لقد استطاع يحيى بن حمزة – فيما يقول الدكتور أحمد صبحى – أن يبتعد بعلم الكلام عن الجدل وتكفير فرق المسلمين، وأسس فى الفكر الزيدى مبدأ الدفاع عن الصحابة بالإضافة إلى أنه زود علم الكلام بمنهج يجمع بين اللغة وعلم الكلام وقد أدى هذا المنهج إلى حل الكثير من المشكلات الكلامية (ص٣٩٥).

ونقول بصدق إن الدراسة التى قدمها لنا الدكتور أحمد محمود صبحى فى كتابه: "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية" تعد دراسة رائدة، بكل ما تحمله كلمة الريادة من معان سامية ودلالات نبيلة. وكل صفحة من صفحات هذه الدراسة تشهد لصاحبها بغزارة الإطلاع وعمق التأمل. نعم إنها دراسة جديدة ورائدة وعميقة غاية العمق لا يستغنى عنها الدارس لفكرنا الفلسفى الإسلامى من قريب أو من بعيد.



الفصـــل الســـابـــع

قراءة فى وثائق البهائية

تأليف دكتورة: عائشة عبد الرحمن

"بنت الشاطئ"

قراءة فى وثائق البهائية

تأليف الدكتورة: بنت الشاطئ

يعد كتاب "قراءة فى وثائق البهائية" الذى قامت بتأليفه الدكتورة بنت الشاطئ من الكتب الهامة لأسباب عديدة من بينها أنه يتيح للقارئ المعاصر الإطلاع على عديد من الأفكار التى نجدها عند البهائية والحجج التى استندوا إليها فى تأييد أفكارهم والدفاع عنها، بالإضافة إلى أن موضوعه يعد موضوعاً حيوياً، موضوع الساعة إن صح هذا التعبير، إذ نجد الرأى العام - فيما تقول مؤلفة الكتاب فى تقديمها للكتاب - مشغولاً فى مصر بأعضاء الخلية البهائية التى كشفت عنها مباحث أمن الدولة بالقاهرة، وحققت معهم النيابة بتهمة الإنضمام إلى جماعة محظور نشاطها فى مصر منذ عام ١٩٦٠، لخروجها على جميع الأديان السماوية، وممارسة طقوس من تعاليم نبى لهم إسمه بهاء الله، وحجهم إلى المزارات البهائية فى إسرائيل. وقد صدرت جميع الفتاوى من مشيخة الأزهر بتكفير هذه الطائفة وارتدادها عن الدين الإسلامى.

ومما يدلنا على حيوية الموضوع، أن المؤلفة قد ربطت فى مقدمتها بين تحريم نشاط البهائية عام ١٩٦٠، وبين ما حدث فى تحقيق عام ١٩٨٥ مع أعضاء الجماعة، فهى تذكر أن البهائية تمارس نشاطها خفية، وقد لبثت محافلها قائمة بمصر عشرات السنين قبل تعطيلها. وفى التحقيق مع الرسام بيكار: نائب الرئيس للمحفل الروحانى المركزى بمصر والسودان وأفريقيا، وزعيم خلية القاهرة سنة ١٩٨٥ قال فيما قال: إن البهائية وهى ديانة عالمية طبقت فى مصر منذ مائة سنة حيث كان يوجد مجمع بهائى مسجل فى المحاكم المختلطة ومقره بحظيرة القدس بالعباسية،

إلى أن صدر قانون سنة ١٩٦٠م بحظر المحافل البهائية ومصادرة أملاكها ووقف نشاطها، فكان لابد لأعضاء المحفل أن يعقدوا اجتماعاتهم فحولوها إلى زيارات بينهم كأصحاب عقيدة واحدة. وكان طبيعياً أن نتزوج من بعضنا وكنا نقرأ المناجاة الخاصة بالبهائيين. وهى الأدعية التى تركها حضرة بهاء الله، والكتاب الأقدس وفيه تجمعت الأحكام البهائية وهى منزلة على حضرته من الله تعالى. (جريدة الأهرام ١/ ٣/ ١٩٨٥).

كتاب الدكتورة بنت الشاطئ يعد من حيث موضوعه، كتاباً هاماً لأنه يعالج موضوعاً حيوياً، وفى نفس الوقت يعد موضوعاً معاصراً، إذ ما زالت المناقشة دائرة حتى الآن حول البهائية وأفكارها، وأسباب تكفير أصحابها. نجد هذه المناقشات سواء فى الكتب، أو فى المؤسسات الرسمية الحكومية، أو فى وسائلنا الإعلامية ومن بينها الصحف والتليفزيون. وإذن فعمل الدكتورة بنت الشاطئ – رغم ما سنذكره من نقد – يعد عملاً مشكوراً، لأنه يكشف لنا عن دور المثقف كما ينبغى أن يكون، إذ أن المثقف لابد وأن يبدى رأيه فيما يحدث فى المجتمع من أحداث، ويناقش كل جانب منها مناقشة مستفيضة ولا يصح أن يكون موقف المثقف هو موقف المتفرج الصامت الساكن.

وأهم ما أود أن أشير إليه من جانبى، هو أننى إذا كنت سأختلف مع مؤلفة الكتاب حول بعض النقاط والجوانب وخاصة ما تعلق منها بالمنهج أساساً، فإن ذلك لا يعنى أننى أتعاطف مع الفكر البهائى سواء ظهر فى صورته القديمة، أو كما يبدو فى صورته الحديثة بما فيها من محاولة ربطه بالفكر الصهيونى كما تقول المؤلفة فى كتابها. هذه نقطة أود الإشارة والتنبيه إليها منذ البداية، إذ لا يعنينى ما قد يكون فى الفكر البهائى من أخطاء أو أوجه صواب، ولكن ما يهمنى بالدرجة الأولى، الكتاب

الذى تركته الدكتورة بنت الشاطئ بين أيدينا والذى كان فى الأصل مجموعة من المقالات التى نشرت بجريدة الأهرام بالقاهرة.

يقع الكتاب فى ٣٥٨ صفحة ويتضمن مقدمة أو دليلاً، وثلاثة فصول: فصل بعنوان البابية والبهائية. وفصل موضوعه البهائية فى الغزو الفكرى. وفصل ثالث عنوانه: الحديث والسنة. هذا كله بالإضافة إلى خاتمة عنوانها: وصية إلى أمتى.

أشارت الدكتورة بنت الشاطئ فى مقدمة كتابها إلى أهمية البحث فى هذا الموضوع، موضوع البهائية وقالت إنها قد أمسكت عن الكتابة فى الحركة البهائية أيام مشغلة الرأى العام بها، كراهة أن يدخل حديثى عنها فى مدار الإعلام ويدور فى فلك المحليات، لأكتب عنها فى حديث رمضان بلاغاً للناس فى شهر الذكر والصبر والمجاهدة، وليس كمثله شهر سواه نخضع طوال أيامه ولياليه لرقابة النفس اللوامة ونقاوم فيه زيغ الشيطان.

كما ذكرت مؤلفة الكتابأنّ البهائية لا تشغلها من حيث هى نحلة فئة ضالة، بل من حيث أسستها الصهيونية العالمية لتكيد للإسلام وأمته. وأن البهائية قد نشرت مقولاتها فى طوفان رهيب من علمانيات محدثة خلابة. وهكذا تستمر المؤلفة فى مقدمة كتابها والتى بلغت ثلاثين صفحة على وجه التقريب (من ص٩ حتى ص٣٢).

والقارئ لمقدمة الكتاب يدرك أن المؤلفة قد قامت بجهد كبير فى الربط بين أحداث خاصة بالبهائية وقعت فى أعوام متفرقة من بينها أعوام ١٩٤٧، ١٩٥٩، ١٩٦٠، ١٩٧٢، ١٩٨٥. ولكن رغم هذا الجهد من جانب المؤلفة فإننا نلاحظ ما يلى:

١- العناوين الجزئية أو الفرعية للمقدمة تبدو غير متسقة ولا تخلو من غموض يجعلها كالكلمات المتقاطعة، وليتأمل القارئ العزيز فى هذه العناوين المتتالية: الخلايا المتباعدة وآفة النسيان، ومستندات مطوية، وما خفى أعظم. بل العجيب والمثير للدهشة أن المؤلفة تحت عنوان: وما خفى أعظم، تذكر مجموعة من الوقائع كما

تقول ومحددة بالتواريخ وقد نشرت بالجرائد المصرية، فما المبرر إذن لقولها: وما خفى كان أعظم؟ لا أدرى!.

٢- القارئ للمقدمة، بل صفحات الكتاب كله من أول صفحة حتى آخر صفحة كما سنبين، يجد أن اللغة السائدة فى الكتاب كله، هى اللغة الخطابية المليئة بالمبالغات والتهويلات ويبدو أن تخصص المؤلفة فى مجال الأدب أساساً قد أثر عليها بحيث جاءت لغة الكتاب هى اللغة الإنشائية والخطابية. واللجوء إلى هذه اللغة فى المجال التاريخى وإصدار الأحكام يعد شيئا على جانب كبير من الخطورة. ولترجع مؤلفة الكتاب إلى كتب المؤرخين الكبار، ولن تجد واحداً منهم يلجأ إلى مثل هذه اللغة الوصفية الإنشائية الخطابية البلاغية. إن مجال التاريخ غير مجال الأدب. وما يصلح من استعمال لغة فى مجال قد لا يصلح إطلاقاً فى مجال آخر من قريب أومن بعيد.

٣- يلاحظ أن المؤلفة تركز أساساً فى مقدمتها على مجرد ما ذكر فى الجرائد المصرية وكأن معيار الحكم على الفكر البهائى هو ما يذكر فى الجرائد. وليرجع القارئ إلى صفحات ١٠، ١١، ١٢، ٢١، ٢٨... إلخ من كتابها، وذلك رغم حرصها على تنبيه القراء بأن حديثها عن البهائية لا يدخل فى مدار الإعلام أو فى فلك المحليات (ص١٢ من كتابها). والمقارن بين ما اعتمدت عليه الباحثة، وبين ما أكدت عليه من حديث يشعر بنوع من التناقض.

٤- تطلق المؤلفة الكثير من الأحكام دون مناقشة موضوعية من جانبها وكأنها تحاول إثارة القراء بطريقة غير علمية ولا أكاديمية. ومن هذه الأحكام والعبارات: فئة ضالة، الصهيونية العالمية، الفكر العلمانى، الزندقة والإلحاد، الخلايا السرطانية. هذه بعض الأحكام والعبارات التى تطلقها المؤلفة فى العديد من الصفحات. والعيب الأكبر فى إطلاق هذه الأحكام أنها قد تؤدى ببعض القراء إلى التعاطف

مع البهائية وذلك حين يجدون أن من يناقش افكار البهائية إنما يلجأ إلى أحكام غير علمية، بل أحكام أغلبها داخل دائرة الإنشاء والخطابة.

٥- كمثال للتفكك الموجود في المقدمة، بل في أكثر فصول الكتاب. نذكر أن مؤلفة الكتاب تقفز من موضوع إلى موضوع آخر قد يبدو غريبا عنه ثم تعود إلى الموضوع الأول ثم سرعان ما تتعرض لموضوع جديد تبدو الصلة بينه وبين الموضوعات السابقة عليه، صلة واهية وضعيفة، ولا تقدم المؤلفة دليلا قويا من جانبها على هذه الصلة. والدليل على ذلك أنها وهي تتحدث عن الفكر البهائي. تنتقل فجأة إلى ذكر الفكر العلماني وكأن الفكر العلماني أصبح في رأيها شرا مستطيراً ولا تشير إلى بحث واحد من مئات البحوث والمقالات التي تعرضت للفكر العلماني سواء دافعت عنه أو كانت ضده. ويبدو أن المؤلفة تظن أن الفكر العلماني قد أصبح تهمة من التهم، وذنباً من الذنوب. كان من واجب المؤلفة الرجوع إلى مؤلفات تدرس الفكر العلماني، مؤلفات موضوعية أكاديمية، وهذا كان أفضل لها من السير على الموضة، موضة مهاجمة الفكر العلماني من جانب أناس لم يدرسوا مرجعا أجنبياً واحداً لكي يتعرفوا من خلاله على حقيقة هذا الفكر، ومن حقهم بعد دراستهم أن يتفقوا أو يختلفوا مع هذا الفكر. ولا أقول هذا دفاعاً عن الفكر العلماني، بل أنادي بالدراسة الدقيقة لأي مجال من المجالات العلمية أولاً، وبعد ذلك فلنصدر عليه أحكامنا.

وكمثال آخر للتفكك وعدم التناسق الموجود في المقدمة، نجد أن المؤلفة كأنها نسيت موضوع بحثها عن البهائية، تنتقل إلى الحديث في ص٢٧ من كتابها عن القانون الجديد للأحوال الشخصية. فهي تقول: الله يعلم كم قرار بقانون صدر من السيد رئيس الجمهورية في غيبة المجلس النيابي. ففي ليلة من عام قريب، أصدر الرئيس السادات قانوناً جديداً للأحوال الشخصية، ورفض أحد السادة قضاتنا النبلاء.

أن يحكم بمقتضاه في دعوى استندت إليه. وطعن القاضي النبيل فى دستورية القانون لصدوره من السيد رئيس الجمهورية فى عطلة مجلس الشعب، دون ضرورة تسوغ التعجيل بإصداره قبل الدورة التالية لانعقاد مجلس الشعب شأنها شأن قضية البارحة التى شغلت مجلس الدولة بين سنتى ١٩٧٢-١٩٧٥ ثم طويت فيما طوى من أشباه لها ونظائر.

هذا ما تقوله الدكتورة بنت الشاطئ فى كتابها (ص٢٧). فهل نجد حشواً وخروجاً عن الموضوع أكثر من ذلك، لكن العجيب أن الدكتورة تقارن بين جانبين لا صلة بينهما، بل إن المقارنة لا تفيدها وليست فى مصلحتها. إنها تقول إن قانون الأحوال الشخصية لم يعرض على مجلس الشعب ثم تقول إن هناك مجموعة من الفتاوى والأحكام الخاصة بالبهائية صدرت منذ أكثر من عشر سنوات. فإذا حكمنا على الفتاوى والأحكام بمثل ما نحكم به على قانون الأحوال الشخصية، فإن أصحاب الفكر البهائى سيقولون إننا لسنا ملزمين بما صدر من أحكام ومجموعة من الفتاوى.

ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء إن الكتاب، كتاب الدكتورة عائشة عبد الرحمن فيه خلط غريب وحشو لا حدود له. ماذا أقول؟ هل أقول مع بعض المستشرقين إن المرأة العربية تميل باستمرار إلى الحشو والخلط والجمع بين الأضداد والمتناقضات؟.

ولكن رغم ذلك كله فإن مجهود المؤلفة لا يحتاج إلى تدليل، لقد بذلت المؤلفة جهداً، وجهداً كبيراً، وهذا الجهد يتجلى فى دراستها للبابية والبهائية وتحديدها للعلاقة بين البهائية فى دورها الأول، والحركة البهائية فى دورها الثانى (عباس أفندى عبد البهاء) وقد استغرق حديثها عن هذه الجوانب أول فصل من فصول كتابها.

وإذا كانت المؤلفة الفاضلة قد تحدثت فى الفصل الأول من كتابها عن الدور الأول والدور الثانى للبهائية، وأيضاً عن دور البهائية الجديد، كما أشارت إلى دور التبشير والمبشرين (ص١١٠)، فإننا نجدها فى الفصل الثانى تتحدث عن البهائية ودورها فى الغزو الفكرى. وكما فعلت فى الفصل الأول حين حديثها عن دور أول ودور ثان للبهائية، نجدها فى الفصل الثانى تتحدث عن دور أول تسميه بالبهائية الصريحة، ودور ثان تطلق عليه البهائية الجديدة. ويحمد للمؤلفة نقدها محاولة الربط بين الجانب الدينى والجانب العلمى، بمعنى استخراج بعض التفسيرات العلمية من خلال الآيات القرآنية. وهذا يتضح من حديثها عن العلمانى الألكترونى (ص٢٥٠ وما بعدها).

والكمبيوتر يتكلم فيكشف عن علم الساعة ونهاية الأمة المحمدية (ص ٣١٤ وما بعدها).

وإذا كنا نجد نوعاً من الإجتهاد من جانب المؤلفة فى الفصل الأول والفصل الثانى من كتابها "قراءة فى وثائق البهائية"، فإننا نجد فى الفصل الثالث من كتابها وعنوانه "الحديث والسنة" ما يدلنا على حرص المؤلفة على متابعة بعض كتابات أصحاب الفكر البهائى. إنها تتحدث عن القرآن والحديث والسنة فى وثائق البهائية، كما تعرض لأبعاد ما تطلق عليه "العلمانية العصرية".

إن حرص المؤلفة على متابعة بعض كتابات البهائية يدلنا على نوع من الجهد كما قلنا كما يدلنا على أن المؤلفة لها رؤية نقدية كونتها لنفسها بعد اطلاعها على العديد من كتابات البهائية. جهد كبير إذن قامت به المؤلفة سواء فى محاولة الإطلاع على العديد من كتابات البهائية، أو فى الحرص على توجيه سهام النقد إلى العديد من أفكار البهائيين. ولكن رغم ذلك توجد العديد من المآخذ والعيوب

الجوهرية والأساسية والتى سنكتفى من جانبنا بذكر مجرد نماذج لها وذلك فى حدود النطاق المرسوم للمقالة:

أولاً: إذا كنا قد أشرنا فيما سبق وأثناء عرضنا النقدى للأفكار الموجودة فى مقدمة الكتاب، إلى أن اللغة السائدة فى الكتاب هى اللغة الخطابية المليئة بالمبالغات والتهويلات، فإننا نضيف إلى ذلك قولنا بأن لغة الحوار بين المؤلفة، الدكتورة بنت الشاطئ، وأفكار البهائية، تكاد تكون مقطوعة تماماً. إن أكثر صفحات الكتاب لا تزيد عن مجموعة من السباب والشتائم إن القارئ للكتاب يدرك تماماً أنه لا يجد نفسه أمام كتاب بالمعنى الدقيق لكلمة كتاب، بل هو أمام مجموعة من الأوراق والمنشورات الهجومية. هل من المعقول ونحن فى عصر الثقافة، عصر الحوار الديمقراطى، أن نلجأ إلى هذه اللغة التى تقوم على التشهير والتى تحتوى على أكبر حشد من قاموس الشتائم. إننا فى الصفحات الأخيرة من الكتاب نجد نوعاً من التركيز على الشتائم التى نجدها شائعة فى أكثر صفحات الكتاب. وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد هجوماً من جانب المؤلفة على أحد الكتاب، وهو "رشاد خليفة" مؤلف كتاب "القرآن والحديث والإسلام"، وهو مؤلف لم أسمع عنه ولا أعرفه إلا من خلال ما كتبت عنه الدكتورة بنت الشاطئ، وبصرف النظر عن اختلافى معه تماماً فيما ذهب إليه، إلا أننى أتساءل هل يصح إطلاق هذه الأوصاف عليه مرتد. فاجر. سفاهة. خبل. شياطين البهائية. قلم أعمى مخبول. دعواه الفاحشة. مجرم... إلخ.

وإذا كان إسم المؤلف الأساسى هو: محمد رشاد خليفة، والإسم الذى أطلقه عليه كتابه هو: رشاد خليفة، فإن المؤلفة تقول (ص٣٤٢ من كتابها): فى كتابه الجديد صار اسمه الدكتور "رشاد خليفة" بحذف إسم محمد، قد نزه الله تعالى اسم أكرم خلقه من أن يحمله مرتد فاجر... إلخ. إن القارئ يتساءل ما العلاقة بين اختصار الإسم وبين الفكر البهائى. ألا تعلم المؤلفة أن عدداً كبيراً من كتابنا الإسلاميين تبدأ

أسماؤهم بمحمد ومع ذلك يحذفون هذا الإسم على سبيل الإختصار؟ فهل كاتب هذه السطور يعد بهائياً مرتداً فاجراً لأن اسمه هو: محمد عاطف العراقى، ومع ذلك لا يعرف عادة إلا باسم: عاطف العراقى... إلى آخر هذه الأمثلة.

ثانياً: القارئ للكتاب فى أكثر فصوله وفى أجزاء عديدة من هذه الفصول، يلاحظ أن المؤلفة – رغم حديثها عن تاريخ البهائية – لا تركز فى بحثها على مصادر موثوق بها كما لا تدرس علاقة البهائية بفرق وأفكار عديدة، من بينها الفكر الشيعى وبصرف النظر عن مواضع الإتفاق والإختلاف وهى لا تعتمد فى أغلب كتابها إلا على بعض الكتابات المعاصرة. وهذا أخطر شئ نجده فى الكتاب، كتاب الدكتورة بنت الشاطئ. وإذا ذهبت المؤلفة إلى صلة الفكر البهائى بالصهيونية العالمية، وبحركات التبشير، وبالفكر العلمانى، فإننى أنصح المؤلفة بنت الشاطئ وأقول لها إن المسائل لا تؤخذ هكذا وبهذه البساطة، بل لابد حين مناقشة فكرة من الأفكار، عرض الفكرة أولاً بكل موضوعية مع البحث عن جذورها وصلتها بالأفكار الأخرى المشابهة لها والمعارضة لها، ثم الشروع فى النقد والرد. إننا نقول باستمرار إن من لم يدرس إلا أفلاطون، لا يفهم أفلاطون. ولو كانت الدكتورة بنت الشاطئ قد فعلت ذلك لتحولت دراستها إلى دراسة وثائقية هامة ولكنها للأسف الشديد ألصقت بالفكر البهائى كل التهم والمصائب من صهيونية عالمية، إلى فكر علمانى، إلى حركة تبشير، إلى مصائب التعليم الأجنبى. كل هذه مصائب فى رأيها والفكر البهائى على صلة بهذه المصائب. ألم يكن أجدر بالمؤلفة البحث عن حقيقة وضعنا العربى الإسلامى وتقديم الحلول لمشكلاتنا الثقافية والدينية وذلك على النحو الذى فعله مجددون كبار من مشرق العالم العربى إلى مغربه. ألم يكن ذلك أفضل من التشهير بالفكر العصرى العلمانى ودون أن تحدد ما الذى تقصده بمصطلح العلمانية.

ثالثاً: تتحدث المؤلفة فى الفصل الثانى من كتابها وتحت عنوان: المدخل... والذرائع (من ص١٦٥ إلى١٧٥) عن التعليم الأجنبى فى مصر فى النصف الثانى من القرن الماضى صفحات طويلة وتلصق بالتعليم فى تلك الفترة وما تلاها العديد من التهم دون ذكر إيجابيات محددة، بل كل ما تذكره إنما هو سلبيات فى سلبيات، ويعد فى رأيها غزواً فكرياً. والمهم أن القارئ يتساءل عن الصلة بين هذه الصفحات، وموضوع كتابها. إنها تكتفى فى آخر فقرة من هذا الجزء من فصلها بالقول فى عبارات خطابية ما يلى: بهذا الجيل من المثقفين الغرباء، واجهت الأمة مرحلة ما بين التقسيم والكارثة فيما بعدها. وفيها انسحب الأجانب من المواقع المكشوفة للغزو الفكرى وتركوا الميدان لتلاميذ من مثقفينا المفتونين، حملوا ويحملون إلى فكرنا المعاصر بضاعة الإسرائيليات وما صاغته للبهائية من مقولات خبيثة، خلبوا بها ألباب الناس عامة وخاصة فى غيبة الوعى التاريخى وغفلة عن الذرائع الماكرة للغزاة الجدد. (ص١٧٥).

لعل القارئ يدرك الآن التعميمات الخاطئة والأحكام الخطابية المتسرعة التى تلجأ إليها الدكتورة بنت الشاطئ. وإننى أتساءل ما معنى هذه العبارات الهلامية الزئبقية. الغزو الفكرى. بضاعة الإسرائيليات. مقولات خبيثة. وهكذا إلى آخر العبارات. إن القارئ للكتاب يشعر بنغمة غريبة، نغمة نشاز، وتتمثل فى الهجوم على الحضارة الغربية ووصف هذه الحضارة بأنها تمثل غزواً فكرياً. أليس من التناقض الهجوم على الحضارة الغربية وفى نفس الوقت تنشر المؤلفة كتابها عن طريق المطبعة التى تعد ثمرة من ثمرات الحضارة الغربية. ألم تطبع فصول الكتاب والتى كانت فى الأصل مجموعة من المقالات، بمطابع الأهرام، وهى ثمرة من ثمرات الحضارة ... إلخ. من هم هؤلاء المثقفون الغرباء. ماذا تقصده بالغربة، هل هو الغرب، وهل بضاعة الغرب لابد وأن تعد شراً، تعد وباء، تعد مرضاً؟.

بل إن المؤلفة تحمل حملة شعواء على أية مؤسسة ثقافية لها صلة بالخارج من قريب أو من بعيد. وأود أن أقف عند عبارة للمؤلفة. إنها تقول (ص١٧٥ من كتابها): كان هذا الغزو الإستعمارى لحصوننا العلمية يظاهره ما اجتاح المجال العام من غزو مؤسسات الثقافة الأجنبية بأجهزة إعلامها المدربة ودعايتها العصرية الخلابة. وفتحت للإنفاق عليها بسخاء – ولتكن مؤسسة فرانكلين مثلاً – خزائن المال اليهودية والصليبية الإستعمارية فى أمريكا وأوروبا.

هذا ما تقوله المؤلفة بنص عبارتها. وإننى أتساءل: هل إذا وجدت مؤسسة ثقافية كمؤسسة فرانكلين، هل من الضرورى أن تكون أموالها من خزائن المال اليهودية والصليبية الإستعمارية هل وضعت المؤلفة فى اعتبارها أن هذه المؤسسة قد أدت وما زالت تؤدى أجل الخدمات الثقافية. إننى لا أود الدخول فى تفصيلات خدماتها الثقافية فى مجال التأليف والترجمة. فى مجال نشر النور والمعرفة ولكننى أنصح المؤلفة بالرجوع إلى قائمة مطبوعاتها لكى تكون منصفة فى أحكامها. إن مجلس إدارتها – ولعلم الدكتورة بنت الشاطئ – يضم أناساً يؤمنون بالوطن والعروبة. إننى لا أود ذكر أسماء مجلس إدارتها ومن بينهم كاتب هذه السطور. وأقول إن اسمها الحالى هو: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية. ونحن نعمل فى النور لا فى الظلام ولا نحصل على مصدر واحد من مصادر التمويل من خارج مصر.

ماذا تريد المؤلفة الدكتورة بنت الشاطئ من هذه الحملة الخطابية. ألا تعلم أن لكل شئ إيجابياته وسلبياته؟ ألا تعلم أيضاً أننا قد نجد فى بعض كتب التراث العديد من الخرافات التى تنتشر بين صفحاتها الصفراء؟

وأقول أخيراً بأننا إذا كنا نختلف مع المؤلفة الفاضلة الدكتورة بنت الشاطئ حول العديد من القضايا التى أثارتها إلا أننا نقدر كل التقدير دفاعها عن أعظم شئ مقدس نتمسك به فى حياتنا هو ديننا الإسلامى الحنيف. نقدر كشفها عن كل وجه

من أوجه الإساءة التى توجه إلى ديننا العظيم، الدين الذى لا حياة لنا بدونه. وإذا كان كتابها مليئاً بالعبارات الخطابية والهجومية فإننا لابد أن نضع فى اعتبارنا أنه كان فى الأصل مجموعة من المقالات التى نشرت بجريدة الأهرام. والجرائد عادة تخاطب العامة والخاصة. وما يعد صالحاً للنشر كمقالات فى الجرائد قد لا يصلح ككتاب بأى حال من الأحوال، وحسناً أشارت المؤلفة أكثر من مرة أن كتابها إنما يتضمن مقالاتها بالأهرام.

الفصـــل الثـــامـــن

كتاب: أبو حيان التوحيدى

تأليف: د. زكريا إبراهيم

كتاب: أبو حيان التوحيدى
تأليف: د. زكريا إبراهيم

يحتل أبو حيان التوحيدى فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى مكانة كبيرة. لقد قدم لمكتبتنا العربية العديد من المؤلفات التى تعد بالغة الأهمية فى مجالات عديدة من بينها الأدب والفلسفة، حتى قيل عنه إنه أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء.[1]

وإذا كان التوحيدى قد تأثر بالعديد من المصادر، ومن بينها المصادر العربية والمصادر التى تم نقلها من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، فإن هذا التأثر من جانبه، قد أدى إلى وجود نظرة مستنيرة من جانبه. فهو لا يمثل ثقافة الإنغلاق، بل الثقافة المفتوحة على كل التيارات. لقد تأثر بالسابقين، ولكن كانت له شخصيته المستقلة. تأثر بالسابقين، هذا صحيح، ولكنه عن طريق فكره كان مؤثراً فى اللاحقين. لقد ساعد على بلورة العديد من الأفكار التى قال بها أناس عاشوا بعده، ومن هنا كان عن طريق فكره الحيوى والذى يجمع فيه بين لغة الأدب ولغة الفلسفة، مؤثراً كما قلنا فى اللاحقين.

من هنا كان من الطبيعى والمنطقى، أن نجد العديد من الدراسات عنه، وبالعديد من اللغات. لقد اهتم بفكره، المؤلفون العرب، وأيضاً نجد هذا الإهتمام من جانب العديد من المستشرقين والذين نظروا نظرة منصفة إلى فكرنا العربى ودوره الحيوى والرائد.

---

[1] راجع كتابنا: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل - دار الرشاد - القاهرة.

ومن الدراسات الهامة عن التوحيدى وفكره، كتاب "أبو حيان التوحيدى" (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء). قام بتأليف هذا الكتاب الدكتور زكريا إبراهيم، والذى كان يعمل حتى وفاته أستاذاً للفلسفة بالعديد من الجامعات العربية. ونود أن نقوم من جانبنا بتحليل هذا الكتاب.

يقع الكتاب فى ٣٠٧ صفحة ويتضمن مقدمة، كشف فيها المؤلف عن أهمية التوحيدى فى عصره، والعصور التى جاءت بعده، وبابين، يتضمن كل باب مجموعة من الفصول، وذلك على النحو التالى:

الباب الأول يتضمن ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: سيرته.
- الفصل الثانى: شخصيته.
- الفصل الثالث: إنتاجه.

أما الباب الثانى فقد تضمن ستة فصول تدور حول عرض آراء التوحيدى ومكانته، وذلك على النحو التالى:

الفصل الأول: التوحيدى فيلسوف التوحيد

الفصل الثانى: التوحيدى فيلسوف التساؤل.

الفصل الثالث: التوحيدى فيلسوف الإنسان.

الفصل الرابع: التوحيدى فيلسوف التشاؤم.

الفصل الخامس: التوحيدى فيلسوف الفكاهة.

الفصل السادس: التوحيدى فيلسوف الفن.

ويمكن القول بأن الدكتور زكريا إبراهيم فى عرضه لموضوعات كتابه كان يتمتع بحس أدبى وجدناه فى كتاباته الفلسفية وكتاباته الأدبية بالإضافة إلى كتاباته فى مجال علم النفس. ولعل هذا قد ساعده على عرض آراء التوحيدى عرضاً واضحاً

ومشرقاً. فالتوحيدى قد غلب عليه الجانب الأدبى، وكان من المتفلسفة وليس من الفلاسفة الخلص، ومن هنا فإن من يتصدى للكتابة عنه، يجب أن يكون مالكاً لزمام الأسلوب الأدبى، وبحيث يمكن الغوص وراء أفكار التوحيدى والتى يقول بها من خلال لغة أدبية.

وإذا كنا نفرق عادة بين أدب التعبير، وأدب التفسير، بمعنى أن أدب التعبير - عند البحترى مثلاً فى شعره - لا يقدم لنا عادة نظرية فى الكون والحياة، وأدب التفسير والذى نجده فى شعر ابن الرومى والمتنبى وأبى العلاء المعرى، إنما يقدم لنا عادة نظرة صاحبه فى الكون والحياة وطبائع الناس والمجتمع، إذا كنا نفرق إذن بين أدب التفسير، وأدب التعبير، فإنه يمكننا القول بأن التوحيدى كان معبرا من خلال أدبه، خير تعبير، عن ذلك النوع من الأدب والذى نسميه أدب التفسير. إنه يثير العديد من الأسئلة، ويلقى بالكثير من الأحكام التى تعد معبرة عن وجهة نظره ويكون ساعياً دواماً إلى تقديم وجهة نظره حول العديد من المشكلات الفلسفية.

ويقول الدكتور زكريا إبراهيم فى الصفحات الأولى من كتابه: إننا لا نعد التوحيدى مجرد "مسجل" لثقافة القرن الرابع الهجرى، بل نحن نميل إلى دراسة الدور الحضارى الذى قام به فى تلك الحقبة من تاريخ العرب، بوصفه مفكراً موسوعياً حاول أن يمزج الفلسفة بالأدب، وأن يقدم للجمهور حكمة شعبية تكون فى متناوله. وليس من شك فى أن جمع التوحيدى بين التراث اليونانى من جهة، والثقافة العربية من جهة أخرى، هو الذى أهّله للقيام بهذا الدور الحضارى الهام فى عصر كثرت فيه المجالس الأدبية والندوات الفكرية (ص٤-٥).

وإذا كنا نجد للعصر صدى فى أفكار كل فيلسوف، وكل مفكر، وبحيث لا يمكن أن نفهم آراء المفكر أو نقدرها حق قدرها، إلا إذا وضعنا ظروف المجتمع وثقافة العصر، فى الإعتبار، فإننا نجد ذلك واضحاً إذا حللنا آراء التوحيدى إن المفكر

لا يكون مجرد مردد للآراء الشائعة، وإلا لكان من عامة الناس، بل لابد أن تكون له وظيفته النقدية. وقديماً فرق أفلاطون الفيلسوف اليونانى بين الفضيلة العادية، والفضيلة الفلسفية. إن صاحب الفضيلة العادية يكون مجرد متابع لما تعود عليه الناس فى عصره، وملتزماً بعادات وتقاليد المجتمع. أما صاحب الفضيلة الفلسفية، فلا يصح أن يكون مجرد متابع أو مردد للأفكار والعادات والتقاليد الشائعة فى مجتمعه.

يقول الدكتور زكريا إبراهيم. إن الفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره أو مجرد أسير لمجتمعه، بل هو لابد من أن يواجه الناس بالحقيقة، حتى ولو كانت معارضة لما بين أيديهم من حقائق. حقا إن أصداء العصر لابد من أن تتردد فى مذهب الفلاسفة، كما أن فلسفاتهم لابد من أن تتلون بلون الإطار الحضارى الذى عاشوا فى كنفه، ولكن شخصية أى فيلسوف إنما تتحدد برفضه لليقين السائد واستنكاره للبداهة الساذجة وتمرده على الحقائق السهلة اليسيرة. وقد تحددت شخصية أبى حيان التوحيدى بثورته على أخلاق المجتمع الذى كان يعيش فيه وذمه لسير الناس الذين كان يحيا بينهم وتمرده على أحوال العصر الذى كان ينتسب إليه. (ص٧-٨).

ويعترف الدكتور زكريا إبراهيم بإعجابه الشديد بشخصية أبى حيان التوحيدى. هذا ما يقول به فى تصديره لكتابه عن أبى حيان التوحيدى.

فهو يقول: إن كاتب هذه السطور يعترف بأنه ليس بين مفكرى العرب جميعاً من هو أحب إلى نفسه من أبى حيان التوحيدى. ومؤرخ الفكر هو أولاً وقبل كل شئ إنسان، فليس بدعاً أن تختلط أحكامه العقلية بشوائب العاطفة والوجدان. وقد يجد القارئ فى تضاعيف أحاديثنا عن أبى حيان شيئاً من التحمس أو التحيز أو المحاباة، ولكن لن يلومنا كثيراً على إنصافنا لمفكر تلقى من أهل عصره أقسى ضروب الجحود والنكران (ص٩).

وخيراً فعل الدكتور زكريا إبراهيم حين باح بهذه العبارة، إذ أن الدارس لكتابه يجد نوعاً من المبالغة أحياناً فى تقدير آراء أبى حيان التوحيدى، فى الوقت الذى كنا ننتظر فيه من الدكتور زكريا إبراهيم، الوقوف وقفة نقدية من هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها أبو حيان التوحيدى. والوقفة النقدية لا تقلل من أهمية الرجل بل إن العكس هو الصحيح، فالنقد يعد دليلاً على قوة هذه الفكرة أو تلك من الأفكار التى يقول بها صاحبها. ومهما يكن من أمر، فإن الدكتور زكريا إبراهيم يعد على حق إلى حد كبير، وخاصة إذا وضعنا فى الإعتبار أن الناس فى عصر أبى حيان التوحيدى لم يقدروا الرجل ولم يضعوا فى اعتبارهم أهمية الأفكار التى قال بها.

قلنا إن الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه "أبو حيان التوحيدى" قد قسمه إلى قسمين: قسم يعد قسماً تاريخياً، وقسم آخر يحلل فيه آراء التوحيدى الفيلسوف.

لقد عرض فى القسم الأول ومن خلال ثلاثة فصول لسيرته وشخصيته وإنتاجه الفكرى. وقد رجع الدكتور زكريا إبراهيم إلى العديد من المصادر والمراجع والتى تعد بالغة الأهمية وتفتح الطريق أمام الباحثين. إنه لم يتحدث عن جزئية من الجزئيات التى تدخل فى إطار هذا القسم من قسمى كتابه إلا بعد التيقن من أهمية وصدق مصادره. لقد تحدث بثقة عن جزئيات حياته الفكرية ومن خلال عصره، وواثق الخطوة يمشى ملكاً كما نقول.

ويحلل الدكتور زكريا إبراهيم العديد من الروايات التى تتعلق بأصل أبى حيان التوحيدى وهل يعد عربياً أما فارسياً، وأين ولد، ومتى ولد، كل هذا بأسلوب أدبى رفيع المستوى. ولا ينتهى الدكتور زكريا إلى إثبات رأى من الآراء إلا بعد الموازنة بين العديد من الآراء والتى لا تخلو من اضطراب وتناقض. لقد قدم لنا الدكتور زكريا الروايات العديدة من خلال أوثق المصادر وقام بمناقشتها مناقشة

موضوعية هادئة تكشف عن عمق تفكيره وغزارة اطلاعه، وخاصة حين يتحدث عن أساتذة أبى حيان، وكيف اتجه التوحيدى إلى الثقافة الموسوعية.

يقول زكريا إبراهيم: تتلمذ أبو حيان على كبار علماء عصره، فتلقن أصول الفلسفة والمنطق والطبيعيات والإلهيات والتصوف والكلام والفقه والحديث والنحو واللغة على يد أعظم مفكرى القرن الرابع الهجرى. ولا شك أن امتزاج كل هذه الثقافات المتباينة فى نفسه قد عمل على صبغ تفكيره بصبغة موسوعية واضحة مما أدى إلى اتسام إنتاجه الفكرى بطابع تحررى متفتح، لا نكاد نجد له نظيراً عند غيره من مفكرى عصره (ص٤١).

كما يتحدث المؤلف عن حادثة إحراق التوحيدى لكتبه ويذكر العديد من الروايات، ويقول: ليس من شك عندنا فى أن إدراك أبى حيان التوحيدى لمعنى العبث بكل قوته وحدته وقسوته، هو الذى حدا به إلى إحراق كتبه، خصوصاً وقد شعر لأول مرة بقلة جدواها. وإذا كان قد وقع فى ظن البعض أن حادثة إحراق التوحيدى لكتبه لم تكن سوى حركة مسرحية أراد بها صاحبنا استدرار العطف والشفقة من بعض عارفيه ومريديه، فإننا نميل – على العكس من ذلك تماماً – إلى الإعتقاد بأن أبا حيان كان مخلصاً فى فعلته إلى أبعد حدود الإخلاص. (ص٦١).

ويتحدث الدكتور زكريا إبراهيم فى السطور الأخيرة من الفصل الثانى (القسم الأول) عن شخصية أبى حيان التوحيدى، وذلك بعد الرجوع إلى العديد من الآراء والتى وردت فى الكثير من المصادر والمراجع الهامة. يقول زكريا إبراهيم: أبو حيان الذى يستسلم لليأس وينادى بالتشاؤم ويرفع عقيرته بالتمرد والسخط والشكاية، هو أبو حيان الذى ينطلق فى عالم الفكاهة ويضحك ملئ شدقيه ويسترسل فى رواية النكات والنوادر والملح المجونية، وأبو حيان الذى يدعو إلى العمل من أجل الآخرة والسعى فى طلب المنزلة عند الله هو أبو حيان الذى يقول إن العاجلة

محبوبة والرفاهية مطلوبة. فهل من عجب بعد ذلك فى أن يكون أبو حيان فيلسوفاً ومتكلماً وأديباً وعالماً وفقيهاً ومتصوفاً ونحوياً ومنطقياً وفناناً ومفكراً؟ (ص٩٩).

وينتقل بنا الدكتور زكريا فى كتابه عن أبى حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء وبعد حديث عن شخصية أبى حيان التوحيدى وإنتاجه الفكرى، إلى دراسة العديد من آرائه الفكرية والفلسفية. إنه يتحدث فى فصل من فصول القسم الثانى من كتابه عن التوحيدى فيلسوف التوحيد، ويكشف عن المصادر الإعتزالية والمصادر الصوفية فى حديث التوحيدى عن وحدانية الله تعالى وكيف أن التوحيدى ينزه الله تعالى عن كل صفات النقص، وكيف أنه أثار مشكلة الصفات الإلهية بصورة واضحة صريحة، ويورد الكثير من نصوص التوحيدى التى تدلنا على أن أبا حيان يعترف من خلال بعض نصوصه بقصور العقل البشرى عن الإحاطة بالذات الإلهية، وينزه الله فى الوقت نفسه عن سائر الصفات البشرية (ص١٥٢).

ويركز الدكتور زكريا إبراهيم فى فصل آخر من فصول القسم الثانى من كتابه على التوحيدى، فيلسوف التساؤل. وكيف أن التوحيدى كان متأثراً بأستاذه "أبى سليمان السجستانى" المنطقى والذى اشتهر ببراعته فى الجدل وإلمامه الواسع بأمهات الكتب اليونانية وقدرته الهائلة على تحديد معانى الألفاظ وشرح المفاهيم الفلسفية. لقد كان التوحيدى متأثراً بنزعة السجستانى، وقد أى ذلك إلى حرص التوحيدى على إثارة العديد من الأسئلة الفلسفية، وأثر ذلك فى الحياة الفكرية. يقول الدكتور زكريا: قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن أبا حيان التوحيدى هو أعظم مفكر إسلامى استطاع فى القرن الرابع الهجرى أن يحيل التراث الفلسفى إلى ثقافة حية نامية متطورة، وأن يقدم لنا فى مجال الفكر والمعرفة ندوات ثقافية قد لا تقل روعة وإمتاعاً عن أقاصيص" ألف ليلة وليلة". وليس من قبيل الصدف أن تكون عقلية التوحيدى عقلية موسوعية تجول وتصول بحرية فى ميادين الأدب والفقه والنحو

والكلام والفلسفة والتصوف، فإن من طبيعة الروح التساؤلية أن تكون روحاً مرنة ترفض "التمذهب" وتجزع من "التقوقع". وليس من قبيل الصدفة أيضاً أن نجد لدى التوحيدى حشداً من الآراء المتعارضة والمذاهب المتناقضة،فإن من طبيعة الروح التساؤلية أن تنشد المعرفة أنى وجدتها، وأن تبحث عن الحقيقة دائماً دون أن تزعم لنفسها يوماً أنها قد استطاعت أن تقبض عليها بجميع يديها (ص١٧٧).

والواقع أن هذا الحكم على فكر التوحيدى والذى يقول به الدكتور زكريا إبراهيم، يعد صادقا إلى حد كبير، ولكن كنا ننتظر من المؤلف الدكتور زكريا إبراهيم أن يثير بعض أوجه النقد إلى فكر التوحيدى، إذ أن إثارة التساؤلات من جانب المفكر لا تؤدى بالضرورة إلى العديد من التناقضات وذلك على النحو الذى وجدناه عند التوحيدى، بل لابد من وجود النسق عند الفيلسوف، ولعل هذا يدلنا على أن التوحيدى كان أقرب إلى المتفلسفة ولم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للفيلسوف.

ويربط الدكتور زكريا إبراهيم بين أسئلة التوحيدى الفلسفية، وأسئلته فى مجال اللغة. يقول زكريا إبراهيم فى السطور الأخيرة من الفصل الذى عقده عن التوحيدى فيلسوف التساؤل: لم تغب عن ذهن التوحيدى تلك العلاقة الوثيقة التى تجمع بين اللغة والفكر، فكان يقرن أسئلته الفلسفية دائماً بأسئلة لغوية، ولم يكن يتردد فى تخصيص جانب كبير من جهده ووقته للتمييز بين المعانى المتشابكة والألفاظ المتداخلة. ولا شك أن هذا الحرص الشديد من جانب التوحيدى على توخى الدقة فى التعبير إنما هو ثمرة من ثمرات تلك النزعة الجدلية التى أخذها عن أستاذه أبى سليمان السجستانى، خصوصاً وأن الحياة العقلية التى كانت سائدة فى عصر أبى حيان كانت تتطلب المزيد من الدقة فى تحديد معانى الألفاظ، ووضع حد لعمليات التلاعب اللفظى، فكان على جماعة "الفلاسفة الأدباء" أن يضطلعوا بهذه المهمة، توطيداً لدعائم الصلة بين الفكر واللغة. (ص٢٠١).

وإذا كان الدكتور زكريا إبراهيم قد حلل موضوع التوحيدى فيلسوف التساؤل فى فصل من فصول كتابه، فإننا نجده ينتقل إلى دراسة موضوع "التوحيدى فيلسوف الإنسان". وهذا الإنتقال من فصل إلى فصل آخر، الإنتقال من "التساؤل" إلى "الإنسان" يعد شيئاً طبيعياً ومتوقعاً. يقول زكريا إبراهيم فى أول سطور الفصل الذى عقده عن الإنسان عند التوحيدى: إذا كنا قد لمسنا لدى التوحيدى روحاً تساؤلية تهتم بالتعبير عن كل ما يعترى العقل من حيرة أو دهشة أو تعجب، فليس بدعاً أن نرى فيلسوفنا يتجه بتساؤله نحو الإنسان، كى يجعل من "الإشكال البشرى" الموضوع الأساسى لكل تفلسف وأبو حيان ينص بصراحة على ضرورة تقديم مشكلة الإنسان على كل ماعداها من مشكلات (ص٢٠٢).

ويضرب لنا الدكتور زكريا إبراهيم العديد من الأمثلة، والتى إن دلتنا على شئ فإنما تدلنا على اهتمام التوحيدى بضرورة البحث فى العديد من الجوانب التى تتعلق بالإنسان وخاصة من جهة أبعاده النفسية. فالتوحيدى يحلل العديد من الظواهر النفسية كالمحبة والكراهية والكرم والبخل والضيق والخوف... إلخ. ولا شك أن معايشة التوحيدى لأناس كثيرين قد ساعدته على تحليل تلك الظواهر. يقول زكريا إبراهيم فى كتابه:

الحق أن أبا حَيان التوحيدى الذى عاش أكثر من قرن بأكمله من الزمان، وعاشر طوائف مختلفة من الناس، وتردد على أشكال متباينة من المجتمعات، قد اكتسب خبرة واسعة بأمور الناس وطبائع النفوس، فاستطاع أن يقدم لنا فى ثنايا رسائله ومؤلفاته الكثير من الملحوظات السيكولوجية الدقيقة والنظرات الأخلاقية العميقة. وقد كانت صلات التوحيدى الكثيرة سبباً فى تمرسه بأحوال الناس ووقوفه على أمور معاشهم، وإدراكه لحقيقة نوازعهم، فجاءت كتبه الفلسفية والأخلاقية شاهد على حسن فهم للطبيعة البشرية، ناطقة بمقدرته الهائلة على النفاذ إلى أعماق النفس

الإنسانية. وهكذا خاض أبو حيان فى النفس الإنسانية وتصرفاتها الخارجية وأسرارها الباطنية وأمراضها وعلاجها وعاداتها وانفعالاتها وعواطفها وصلة العقل بالجنون ودعائم الصحة النفسية إلى آخر تلك الدراسات النفسية الأساسية التى تضعه فى الصف الأول بين "فلاسفة الإنسان" أو "علماء النفس" المهتمين بتعمق أسرار الوجود البشرى (ص٢٠٣-٢٠٤).

هذا حديث طيب من جانب الدكتور زكريا إبراهيم عن التوحيدى. وحسنا لم يحاول زكريا إبراهيم اثبات تأثر علماء النفس من أمثال فرويد وأدلر ويونج، بمفكرنا التوحيدى، إذ أن القول بأسبقية التوحيدى فى دراسة النفس الإنسانية على هؤلاء العلماء المحدثين يعد قولاً فيه نوع من المبالغة بل قولاً خاطئاً إلى حد كبير جداً. وكم أسرفنا فى عقد مقارنات لا مبرر لها. مقارنات بين المعتزلة وفلاسفة الوجودية، مقارنات بين الغزالى وديفيد هيوم الفيلسوف الإنجليزى، مقارنات بين ابن النفيس الطبيب العربى، ووليم هارفى وكلها - فيما نرى من جانبنا تعد من قبيل الأوهام والأخطاء الشنيعة، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. فالمجال غير المجال، والأدوات غير الأدوات، ولكن ماذا نفعل إزاء فريق كبير من أشباه الباحثين والذين يتسرعون فى إصدار الأحكام دون أدنى مبرر، أحكام تكشف عن جهلهم والعياذ بالله.

ويخصص الدكتور زكريا إبراهيم فصلاً من كتابه للحديث عن التوحيدى فيلسوف التشاؤم. ويقول فى السطور الأولى من هذا الفصل: إذا كانت فلسفة كل فيلسوف هى فى جانب منها ثمرة لما مرّ بصاحبها من أزمات، أو صدى لما عاناه من خبرات، فليس بدعاً أن نرى التوحيدى أميل إلى فلسفة التشاؤم منه إلى فلسفة التفاؤل، أو أقرب إلى مذهب اليأس منه إلى مذهب الأمل. (ص٢٢٤).

ومن الواضح أن أبا حيان فى تشاؤمه لم يكن معبراً عن مذهب محدد، كما نجد ذلك فى العصر الحديث عند شوبنهور الفيلسوف الألمانى، بل كانت أقوال أبى

حيان التوحيدى أقرب إلى مجموعة من الآراء المتناثرة. يقول زكريا إبراهيم: لا شك أن فلسفة التشاؤم التى حاولنا أن نستخرج بذورها من أقاويل أبى حيان المنثورة هنا وهنالك إنما كانت صدى لتجاربه وخبراته، فليس بدعاً أن نراها تتلون بمزاجه الخاص، دون أن تتخذ طابعاً مذهبياً واضح المعالم كما هى الحال لدى الكثير من فلاسفة التشاؤم قديماً وحديثاً (٢٤٦).

ويتحدث الدكتور زكريا إبراهيم فى فصل من فصول كتابه عن التوحيدى فيلسوف الفكاهة. لقد اهتم بالفكاهة ولم يقف عند حد رواية النكتة وسرد النادرة، واستخدام العبارات الساخرة، وإنما نراه يعنى أيضاً بتعليل الضحك وتفسير أسبابه وتحليل ملابساته. يقول زكريا إبراهيم: أغلب الظن عندنا أن التوحيدى قد اتخذ من الضحك بديلاً يستعين به على اجتناب البكاء، فبقى الحس الفكاهى عنده مشوباً بضرب من المرارة الدفينة التى انطوت عليها حياته الخاصة. ولا غرابة فى ذلك على الإطلاق، فقد دلتنا التجربة على أن ازدياد إقبال الأفراد والشعوب على الفكاهة كثيراً ما يقترن بازدياد قسوة المعيشة، مما يدلنا على أن الضحك فن ابتدعته النفس البشرية لمواجهة ما فى حياتها من شدة وقسوة وحرمان. (ص٢٧٠).

ويختم الدكتور زكريا إبراهيم كتابه عن التوحيدى بالحديث عن التوحيدى فيلسوف الفن، وهو فصل يرتبط باهتمام التوحيدى بالبعد الإنسانى.

والواقع أن الدكتور زكريا إبراهيم قد قدم لنا دراسة هامة عن التوحيدى. دراسة تجمع بين البعد الموضوعى الأكاديمى، والبعد الذاتى النقدى. إنه يلجأ إلى التحليل والمقارنة والموازنة ولم يكن مكتفياً بمجرد العرض والسرد لآراء التوحيدى. وهذه الدراسة التى قدمها لنا الدكتور زكريا إبراهيم تفتح آفاقاً كثيرة لدراسة فكرنا العربى عامة، وفكر أبى حيان التوحيدى على وجه الخصوص. إنها دراسة لا غنى عنها من قريب أو من بعيد لكل مهتم بفكر أبى حيان التوحيدى مفكرنا العربى الشامخ. سواء اتفقنا معه تارة أو اختلفنا معه تارة أخرى.



الفصـــل التاسع

كتاب: هوامش على دفتر التنوير

تأليف: د. جابر عصفور

كتاب: هوامش على دفتر التنوير
تأليف: د. جابر عصفور

قد لا أكون مبالغاً فى القول، إذا ذهبت إلى أن قضية التنوير فى عالمنا العربى، تعد من أبرز القضايا التى يجب أن يهتم بها كل مثقف فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها. إنها قضية حيوية حيوية، بل قضية مصيرية وخاصة فى هذه الأيام التى ازدادت فيها مساحة الفكر الرجعى، الفكر الذى يريد منا الصعود إلى الهاوية والعياذ بالله. إنه الفكر الصادر عن أصحاب التخلف العقلى.

نعم إنها قضية مصيرية وخاصة بعد انتشار ظاهرة البتروفكر، أى الفكر الصادر عن البترول وارتباطه بالدولار، وما أدراك ما الدولار. وانتشار الدعاوى الزائفة والتى تدور حول الهجوم على الحضارة الأوروبية ومنجزاتها الرائعة.

من هنا كانت سعادتنا بالغة، حين أصدر الأستاذ الدكتور جابر عصفور، وهو من المهتمين منذ زمن طويل بقضايا النور والتنوير، كتابه "هوامش على دفتر التنوير"

إننا نعتقد اعتقاداً لا يخالجنا فيه أدنى شك، أن كل كتاب يدافع عن التنوير، ويتخذ من العقل والمعقول ركيزة له وأساساً، يعد انتصاراً للنور، وحرباً على الظلام. يعد مدافعاً عن حياتنا ووجودنا، إذ أن الوجود يرتبط بالنور، والعدم يرتبط بالظلام، أو كما نقول عن الله تعالى إنه: فالق ظلمة العدم بنور الوجود.

هذه سطور رأيت أنها ضرورية للقارئ العزيز، وذلك قبل عرض وتحليل كتاب الأستاذ الدكتور جابر عصفور، إذ أنه كتاب له هدف محدد، له منهج معين. إنه كتاب له قضية، ويدافع عن قضيته، وليس مجرد كتاب يقوم على السرد والرواية. إنه كتاب لا يكتفى بالعرض الموضوعى لرأى أو مجموعة من الآراء، بل إن مؤلفنا قد

أضاف إلى البعد الموضوعى، بعداً ذاتياً نقدياً وذلك حين يلجأ مؤلفه إلى المناقشة والتحليل والمقارنة والموازنة بين العديد من الآراء. إنه كتاب يدافع عن فكر حى، ويكشف عن سلبيات الفكر الميت. نعم إنه كتاب ينبض بالحياة.

نقول هذا وبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع الدكتور جابر عصفور، حول رأى أو أكثر من الآراء التى قام بتحليلها تحليلاً دقيقاً، وبذل فى سبيل التحليل أقصى جهده. ويكفى أن الهدف من تأليف كتاب "هوامش على دفتر التنوير" يعد هدفاً سامياً ونبيلاً.

ويتضمن كتاب الدكتور جابر عصفور مجموعة من الفصول والأقسام والمجالات إنه يقسم كتابه إلى مجموعة من الأقسام وذلك على النحو التالى:

- التراث والحداثة.
- التنوير والدولة المدنية.
- إضاءات.

ونجد مجموعة من العناصر والنقاط داخل كل قسم من هذه الأقسام. فداخل موضوع التراث والحداثة، نجد دراسة لمعضلة التراث، ومفهوم النص والإعتزال المعاصر، وملاحظات عن الحداثة، وإسلام النفط والحداثة. وتحت عنوان: هوامش عن الدولة المدنية، نجد حديثاً عن تخليص الإبريز، ولا سلطة دينية فى الإسلام، وطليعة العلمانيين، والإسلام وأصول الحكم، ومن التنوير إلى الإظلام، ومحنة التنوير.

وفى القسم الأخير من الكتاب، وتحت عنوان: إضاءات، نجد دراسة لمجموعة من العناصر والنقاط الهامة، ومن بينها، دعوة إلى الحوار، والتعصب والدولة الدينية، والتعصب والإستبداد، والتسامح والدولة المدنية، والتسامح ومناخ الإبداع، ونحو نظام ثقافى عربى جديد.

ويقول المؤلف فى السطور الأولى من كتابه: إن الدولة الحديثة التى نتوهم أننا نستظل بها، لم تصل إلى أفقها التحديثى الذى يصون المجتمع المدنى ويحميه، ومؤسسات المجتمع المدنى يتم اختراقها على نحو متصاعد من قوى يحركها العداء اللاهب للمجتمع المدنى، وتقاليد العقل تستبدل بها تقاليد النقل، وشعارات الإتباع تكاد تقضى على أحلام الإبداع، والتقليد يحل محل الإجتهاد، والعلم تستبدل به الخرافة، والتسامح يطارده التعصب، ومنطق الحوار يتحول إلى منطق الإملاء، والدولة المدنية التى حلمنا بها تكاد تزعزعها دعاوى الدولة الدينية، لا لقوة الحجة أو لسلامتها فى الثانية، ولكن لضعف الأساس المدنى فى الدولة المدنية نفسها. وبدل أن كنا نسعى لنؤكد استقلال الوطن وحرية المواطن وحق الإختلاف والعقد الإجتماعى الذى لا يميز بين المواطنين، على أساس من جنس أو عقيدة أو ثروة، أصبحنا ندافع عن معنى المواطنة الذى كاد يضيع، وحق الإختلاف الذى أوشك أن يندثر، وحرية الفكر التى أصبحت محلاً للإتهام.

هذه عبارة دقيقة كتبها مؤلف الكتاب فى السطور الأولى من كتابه، وتكاد فصول الكتاب أن تكون تطبيقاً للأفكار أو الملحوظات الهامة الواردة فى هذه العبارة، وهذا إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على أن الدكتور جابر عصفور فى دفاعه عن التنوير، قد استطاع حصر القضايا التى ترتبط بالتنوير من قريب أو من بعيد. لقد تكلم فى ثقة ويقين عن قضايا التنوير وحتى السطور الأخيرة من كتابه، انطلاقاً من هذه العبارة. وواثق الخطوة يمشى ملكاً كما نقول.

وقد كنا نود من المؤلف تحديدًا أكثر استفاضة للأسباب التى أدت إلى الرجوع إلى الوراء، الرجوع إلى الظلام. إننا نعتقد من جانبنا أن العيب يكمن إلى حد كبير فى المثقفين أنفسهم، وبحيث إذا تساءلنا عن تراجع التنوير فى عالمنا العربى فلابد أن نقول إن المثقفين ومن حشروا فى زمرة المثقفين، والثقافة منهم

براء، هم الذين نجد عندهم أو عند أكثرهم دفاعاً عن الظلام وهرولة نحو البتروفكر وما يرتبط به من دولار.

نعم إننا نجد أناساً تحسبهم من المثقفين، وهم ليسوا بمثقفين، ويملكون العديد من فرص الكتابة والنشر، يدافعون عن أفكار ظلامية ويهاجمون أفكاراً تنويرية. ألم أقل لك أيها القارئ العزيز إن العيب يكمن فى المثقف نفسه. ودليلنا على ذلك أننا وجدنا أناساً خلال قرن من الزمان، ومن منتصف القرن التاسع عشر، وحتى نهاية النصف الأول من هذا القرن، قد آمنوا بربهم، وآمنوا بوطنهم، ولم يجدوا أى فرصة للدفاع عن التنوير، إلا وانطلقوا فى كتاباتهم مدافعين عن النور والتنوير. أما الآن فماذا نرى؟ نرى أناساً من المثقفين وما أكثرهم، قد وقعوا أسرى فى دائرة ما أطلق عليه البتروفكر، وبحيث كان البترول وما يرتبط به من دولار ودرهم ودينار كالبوصلة التى تحدد أفكارهم.

وينتقل الدكتور جابر عصفور من مقدمة كتابه إلى الحديث عن التراث والحداثة وذلك من خلال مجموعة من العناصر والنقاط والمشكلات سبق أن أشرنا إليها منذ قليل. إنه يتحدث عن معضلة التراث، ويرى أن التراث أساساً يعد إنتاجاً بشرياً ومن حقنا أن نأخذ منه ما نأخذ، ونرفض منه ما نرفض. وقد ذكر مؤلف الكتاب الكثير من الأمثلة الهامة، ورجع إلى العديد من الكتب والمصادر الهامة للتدليل على وجهة نظره. يقول المؤلف (ص٢٩): وإذا كانت العلوم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية هى الوجوه الإنسانية للتراث، فإنها الميراث الذى يورثه الإنسان للإنسان، فى المكان والزمان ولا قداسة لهذا الميراث ما ظلت أوجهه الثلاثة البشرية (العلوم – المصنوعات – القيم) قابلة لأن توصف بالجمال أو القبح، الصواب أو الخطأ، الخير أو الشر، النفع أو الضرر، من حيث هى منجز إنسانى، فالتراث هو التجسد الفعلى لهذا

"اللم" الإنسانى المتباين العناصر، زماناً ومكاناً، فعلاً وفكراً، علماً وإبداعاً، صناعة وتقنيةً.

والواقع أننا لا نستطيع فى حدود مقالة من المقالات، تحليل كل الموضوعات التى تضمنها الكتاب الهام، كتاب "هوامش على دفتر التنوير" لمؤلفنا الدكتور جابر عصفور. إن كل موضوع من موضوعات الكتاب يحتاج إلى دراسة مستقلة.

فإذا كان الدكتور جابر عصفور قد تحدث فى أول قسم من أقسام كتابه عن "التراث والحداثة"، فإننا نجده فى القسم التالى يحلل موضوع التنوير والدولة المدنية. إن هذا القسم يتضمن مجموعة من الهوامش، كما يطلق عليها المؤلف. إنه يتحدث فى الهامش الأول عن ترجمة سليمان البستانى لإلياذة هوميروس عن اليونانية، ويذكر فى الهامش الأول خطاب الإمام محمد عبده والذى يدلنا على ثقافته وانفتاحه على كل الثقافات.

ويقول الدكتور جابر عصفور معلقا على خطاب الإمام فى الإحتفال بصدور ترجمة سليمان البستانى للإلياذة: إن حماسة الإمام للترجمة تتأسس على نظرة عقلانية تعى ما تضيفه الترجمة إلى لغة القرآن وأساليبها، بل إن هذه الحماسة تصل معنى الأدب بمعنى العلم... وتؤكد البعد الإنسانى الذى وصل العرب القدماء - فى فكر الإمام - بما اخترع اليونانيون والهنديون والفارسيون، والذى لابد أن يصل العرب المحدثين بما يبدعه أقرانهم فى كل بلدان العالم الإنسانى المتقدم من حولهم (ص١٦٤).

والواقع أن الإهتمام بالترجمة يعد شيئاً من أهم الأشياء فى حياتنا، وخاصة حين نجد مجموعة من الظلاميين ومتخلفى العقول، يقولون بأن الإنفتاح على ثقافة الغرب، يعد نوعا من الغزو الثقافى والعياذ بالله. إن الترجمة - فيما نرى من جانبنا -

تمثل الإنفتاح وتؤدى بنا إلى التعرف على ثقافة الآخرين. وكم نبهنا فلاسفة العرب إلى ضرورة دراسة فكر الآخرين. فالكندى الفيلسوف العربى يرى بأنه من الضرورى شكر الفلاسفة لا ذمهم، أى شكر فلاسفة اليونان. كما ذهب ابن رشد آخر فلاسفة العرب إلى أنه من الضرورى دراسة كتب القدماء، وإذا وجدنا فيها شيئاً يعد صواباً قبلناه منهم وشكرناهم عليه. وإذا وجدنا مجموعة من الأخطاء، فواجبنا التنبيه إلى هذه الأخطاء.

نعم إن الترجمة تمثل الجسور والقنوات بين الثقافات. ومن يقلل من أهمية الترجمة فإن دعوته تعد ظلاماً فى ظلام. وهل نجد علماً عربياً أو فلسفة عربية إلا بعد حركة الترجمة فى العصر العباسى. إننا قبل عصر الترجمة لا نجد علماً بالمعنى الدقيق، ولا نجد فلسفة بالمعنى المحدد لهذه اللفظة.

وإذا كان الدكتور جابر عصفور، قد ذكر موضوع ترجمة الإلياذة، والإحتفال بها فى بلدان المشرق العربى، فإن هذا من جانبه يعد تنبيهاً لنا إلى ضرورة السعى نحو دراسة فكر الآخرين، فالفكر لا وطن له. ومن يقتصر على أفكاره الداخلية والمحلية سيصاب حتماً بالإختناق والموت، وسيكون حاله كحال من يجلس فى حجرة مغلقة ولا يجد فيها نوعاً من تجدد الهواء. فالترجمة تمثل الحياة، أما الإقتصار على الفكر الداخلى، فإنه يمثل الموت والفناء. وإذا وقفنا عند حدود ثقافتنا المحلية واقتصرنا على الداخل دون الخارج، فسيكون حالنا كحال من يجلس فى الفناء، حتى يدركه الفناء.

ويتحدث الدكتور جابر عصفور فى الهامش الثانى من هوامشه عن قصيدة لحافظ إبراهيم شاعر النيل، أنشدها فى رثاء الدكتور شبلى شميل أحد رواد التنوير فى الفكر العربى الحديث.

ويربط الدكتور جابر عصفور بين موقف حافظ إبراهيم والذى يعبر عن نوع من الإستنارة، وبين ما يحدث الآن فى حياتنا التى نحياها، وكأننا نرجع إلى الوراء، نرجع إلى الظلام والصعود إلى الهاوية وبئس المصير.

يقول الدكتور جابر عصفور (ص١٦٧): إن حافظ إبراهيم يختم قصيدته بالإشارة إلى أقران شبلى شميل من أمثال اليازجى وزيدان، دون أن تتضمن القصيدة بيتاً واحداً يقلل من شأن فكر شبلى شميل، بل على العكس تعرض القصيدة لحرية المفكر بوصفها إحدى مسلمات العصر، ولم نسمع أن أحداً حجر على كتب شبلى شميل، أو أصدر أمراً بسحبها من الأسواق، أو أصدر حكماً بالسجن على صاحبها، فقد عاش الرجل معززاً مكرماً، نشر ما اعتقده، ورد عليه مخالفوه بما يؤكد معنى التنوير الذى لا يمكن أن يقوم على قمع أو سجن لعقل المفكر المبدع أو جسده."

هذه عبارة دقيقة يقارن من خلالها الدكتور جابر عصفور، بين الماضى القريب، وما يحدث الآن. ولكننا كنا ننتظر من الدكتور جابر عصفور، المقارنة بين ما يحدث فى بلداننا العربية سواء حالياً، أو فى عصورنا القديمة، وبين التنوير فى البلدان الغربية الأوروبية. إن الغرب الآن يمثل الحرية والإنفتاح والتنوير، أما عندنا نحن العرب، فكم نجد فى تاريخنا فترات ظلامية، وأحداثًا مؤسفة تمثل نوعاً من الحجر على الفكر تارة، وإزهاقا لروح المفكر تارة أخرى. فالحلاج قد قتل، والسهروردى أيضاً، بالإضافة إلى تكفير ابن تيمية لابن عربى الصوفى المعروف، وكم وجدنا الحملات الهجومية فى عصرنا الحالى ضد كتب ابن عربى تارة، وضد الفلسفة الوجودية تارة أخرى.

صحيح أننا نجد فى التاريخ الأوروبى بعض الفترات الظلامية، ولكننا من النادر أن نجد نوعاً من التراجع إلى الوراء. لقد كسبت حرية الفكر فى أوروبا مناطق

عديدة ولا حصر لها، ولا نجد تراجعاً أو تركاً لهذه المناطق والمساحات. أما عندنا نحن العرب، فقد وجدنا آراء تنويرية فى عصرنا الحديث، ونوعاً من الردة أو التنازل عنها فى أيامنا، وقد يحاكم الإنسان من أجلها أمام محاكم الجنايات كما حدث لكاتب هذه السطور أو هذه المقالة.

ويشير الدكتور جابر عصفور فى الهامش الثالث إلى محاكمة طه حسين عن كتابه "فى الشعر الجاهلى" ويذكر ما جاء فى تقرير رئيس نيابة مصر عام ١٩٢٧، والذى ورد فيه ما يلى: إن للمؤلف (طه حسين) فضلاً لا ينكر فى سلوكه طريقاً جديداً للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين، ولكن لشدة تأثر نفسه بما أخذ عنهم قد تورط فى بحثه حتى تخيل حقاً ما ليس بحق أو ما زال فى حاجة إلى إثبات أنه حق، فكان يجب عليه أن يسير على مهل وأن يحتاط فى سيره حتى لا يضل ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة. وحيث أنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدى على الدين، بل إن العبارات الماسة بالدين التى أوردها فى بعض المواضع من كتابه إنما أوردها فى سبيل البحث العلمى مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها. وحيث أنه مع ذلك يكون القصد الجنائى غير متوفر فلذلك تحفظ الأوراق إدارياً.

ويحاول مؤلف الكتاب، كتاب "هوامش على دفتر التنوير" الإشارة إلى موقف طه حسين من قضية العلاقة بين الدين والعلم، وسلسلة المقالات التى كتبها طه حسين فى هذا المجال، والتى نشرت بعد ذلك فى كتابه الهام "من بعيد". وهذه القضية كانت تحتاج من الدكتور جابر عصفور وقفة أطول، وقفة أكثر استفاضة، إذ أن الخلط بين الدين والعلم يتردد الآن بصورة أو بأخرى فى حديث فريق من الناس عن أسلمة العلوم، ومحاولة استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية.

لقد بين لنا طه حسين أن الدين ثابت، ونظريات العلوم متغيرة فكيف نلحق الثابت (الدين)، بالمتغير (العلوم الحديثة). وقال طه حسين" أليس من الخير ألا نحمل نصوص القرآن وغير القرآن من الكتب الدينية أوزار الشك وأوزار اليقين. وهذه النتائج الكثيرة المختلفة المضطربة المتناقضة التى تنشأ عن أمزجتنا المختلفة المضطربة المتناقضة والتى تنشأ عما نأكل وما نشرب وما نرى وما نسمع وما نحس. أليس من الخير أن نجعل القرآن الكريم وغيره من الكتب الدينية فى حصن مقدس منيع لا تصل إليه أبخرة العدس والفول والزيت والطعمية وغير ذلك مما نأكل لنهضمه مرة ولا نهضمه أخرى وينشأ عن سهولة الهضم وعسره حسن تفكيرنا أو سوءه (راجع الفصل الخاص بطه حسين فى كتابنا: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر).

والواقع أن الدكتور جابر عصفور قد بذل جهداً كبيراً فى اختيار شخصيات هوامشه. إنه يتحدث فى الهامش الرابع عن الدكتور إسماعيل أدهم، كما يتحدث عن محمد فريد وجدى، وأحمد زكى أبو شادى.

وينتقل مؤلف الكتاب إلى تحليل هوامش عن الدولة المدنية، وذلك من خلال دراسته لمجموعة من الموضوعات، من بينها "تخليص الإبريز"، "لا سلطة دينية فى الإسلام"، و"طليعة العلمانيين"، "الإسلام وأصول الحكم".

وإذا كنا نجد نوعاً من التكرار، وإن جاء قليلاً، فى بعض مواضع الكتاب، فإن ذلك يعد راجعاً إلى أن بعض فصول الكتاب، إنما كانت فى الأصل، مقالات نشرت فى العديد من المجلات الفكرية والأدبية والثقافية.

ولكن هذا التكرار لم يكن مجرد إعادة، إذ أن الدكتور جابر عصفور كان حريصاً على التأكيد على جانب من جوانب التنوير فى حديثه عن هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الفكرية. وإذا تحدث مرة أخرى عن الشخصية، فإنه يبرز لنا جانباً آخر من جوانب التنوير. وشخصية مؤلفنا تعد بارزة وواضحة وتنم عن ذكاء صاحبها.

إنه يختار النماذج بعناية فائقة ويبين لنا مواضع إتفاقه واختلافه مع كل فكرة من الأفكار التى يقول بها هذا المفكر أو ذاك من المفكرين.

ويقول الدكتور جابر عصفور بعد دراسته لأفكار رفاعة الطهطاوى، وأفكار جمال الدين الأفغانى (من ص١٨٧ إلى ص٢٠٣): إذا كانت المسافة الزمنية بين وفاة رفاعة الطهطاوى (١٨٧٣) ووفاة الأفغانى (١٨٩٧) تصل إلى حوالى ربع قرن، فإن هذه المسافة كانت كافية لإشاعة حضور مفهوم الدولة المدنية فى الأذهان، وتعميق لوازمها الدستورية والقانونية فى الأفهام، وزيادة رقعة المتقبلين لمفهوم المجتمع المدنى داخل الصفوة من مشايخ الأزهر الذين كانوا فى طليعة الإستنارة فى عصر النهضة. وإن كانت الأغلبية من هؤلاء المشايخ وهم من أهل النقل ظلت معادية لمفاهيم الدولة المدنية، استجابة لتراث التقليد الذى جبلت عليه، فإن الأقلية التى مثلت الطليعة الأزهرية قد أسهمت فى قيادة الإستنارة التى لم تفارق الدعوة إلى الدولة المدنية، وأفلحت فى أن تشيع مبادئها بين العامة، وتستهل عهداً جديداً فى متصل الوعى المدنى الذى ظل يواصل تصاعده إلى أن بلغ مداه فى كتابات الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية وحامل لواء التجديد فى الأزهر والعدو الأول لدعاة التقليد من الأزهريين قديماً وحديثاً. (ص٢٠٢-٢٠٣).

هذه عبارة هامة وفكرة جيدة نجدها فى كتاب "هوامش على دفتر التنوير" وإن كنا نرى أن هناك العديد من الأفكار الظلامية فى فكر جمال الدين الأفغانى وخاصة فى أحكامه على الفكر الغربى الأوروبى من خلال كتابه الرد على الدهريين (يمكن للقارئ الرجوع إلى الفصل الخاص بجمال الدين الأفغانى فى كتابنا: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر).

ويواصل الدكتور جابر عصفور حديثه عن التنوير، فيحدثنا عن إيجابيات فكر الشيخ محمد عبده من خلال مبحث: لا سلطة دينية فى الإسلام (من ص٢٠٣ إلى

ص٢١١)، وأيضاً فرح أنطون (من ص٢١١ حتى ص٢٢٤)، ويذكر قول عباس العقاد عن فرح أنطون وذلك حين خاطبه قائلاً: إنك يا فرح أفندى طليعة مبكرة من طلائع هذه النهضة العامة، وسيعرف لك المستقبل من عملك ما لم يعرفه الحاضر، وستكون حين يفترق الطريقان خيراً مما كنت فى هذا الملتقى المضطرب.

والواقع أن كتاب "هوامش على دفتر التنوير" يحفل بالعديد من القضايا الهامة كما قلنا. إنه يتحدث حديثاً هاماً من خلال موضوع "من التنوير إلى الإظلام". استمع إليه أيها القارئ العزيز حين يقول مؤلف الكتاب فى السطور الأولى من دراسته لهذا الموضوع (ص٢٤٩): السؤال الملح المؤرق الذى لا يفارق ذهن المرء وهو يتابع مسيرة التنوير فى مصر المحروسة، هو: ماذا حدث للتنوير؟ إن الزمن الذى نعيشه يبدو مناقضاً للتنوير، معادياً له، فرمال الإظلام تزحف من الصحراء على الوادى لتحجب ما تأسس من استنارة، وسيوف الجهالة تحاول استئصال ما ترسخ من مبادئ للعقلانية ورماح التعصب لا تكف عن مناوشة كل ما ورثناه من وعى نقدى، وأقدام التقليد تدوس فى غلظة جاسية على كل ما يولده السؤال من تطلع إلى أفق معرفى لا حد لفضائه.

ويحلل الدكتور جابر عصفور الأسباب التى جعلتنا نرجع إلى الوراء، ونحن نتفق معه كثيراً ونختلف معه قليلاً. ويقول فى أواخر دراسته لهذا الموضوع ومقارنته بين الماضى القريب، والحاضر الآن: من المؤكد أن المقارنة ليست فى صالح أيامنا، وهى إن دلت على شئ فإنما تدل على أننا ننتقل من عصر يبيح حق الإجتهاد لكل قادر عليه، إلى عصر ترهبه مجموعات سياسية، تطابق بين رأيها والدين وتعلن احتكارها للمعرفة الدينية، فتعطى صكوك الغفران لمن تشاء وشهادات التكفير لمن تريد وتفتى فيما تعلم وما لا تعلم، وتسعى إلى أن تنتقل بالمجتمع كله من التسامح إلى التعصب، ومن المجادلة بالتى هى أحسن إلى الإرهاب بالتى هى أقمع، ومن

مخاطبة العقلاء فى كل ملة ودين إلى تأليب عامة المسلمين وإثارة الشباب بأساليب التخييل. (ص٢٩٠).

ونحن نرى من جانبنا، بالإضافة إلى الكثير من الأسباب التى ذكرها مؤلفنا الفاضل الدكتور جابر عصفور، أن انتكاس التنوير إنما يرجع بالدرجة الأولى إلى المثقفين أنفسهم أو إلى من هم فى الحقيقة "أشباه المثقفين" وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك فى الصفحات الأولى من دراستنا، بالإضافة إلى أن القارئ يشعر بوجود عدم مصداقية عند أكثر من يتحدثون عن التنوير، وقد يكونون فى أعماقهم من أهل الظلام. إنهم يتحدثون عن التنوير وعن أضرار "البتروفكر" ويسعون فى الوقت نفسه إلى تكوين ثروات عن طريق الكتابة فى مجلات تصدر عن دولة بترولية. يتحدثون عن التنوير وكأنه كلام فى كلام وإلا كيف نبرر حديثهم عن التنوير من خلال تلميع شخصيات غير تنويرية، شخصيات كل مؤهلاتها أنهم من "الشلة" أو "الفريق". هكذا إلى آخر الأسباب التى أدت بنا إلى الرجوع إلى الوراء، الرجوع إلى حياة الظلام. وهل يمكن أن ينسى كاتب هذه السطور أنه حين وقف أمام محكمة الجنايات، وهى المرة الأولى فى تاريخ مصر التى يقف فيها متخصص فى الفلسفة أمام محكمة جنايات، هل يمكن أن ينسى أنه لم يجد مثقفاً واحداً يقف معه. هل بعد هذا نستطيع أن نقول بأننا جادون فى الدفاع عن التنوير؟ كلا ثم كلا.

والقسم الأخير من كتاب الدكتور جابر عصفور، يعد بالغ الأهمية، شأنه شأن الأقسام السابقة. إن مؤلفنا الدكتور جابر عصفور يكشف لنا بأسلوب غاية فى الروعة الصلة بين التعصب والدولة الدينية، والعلاقة بين التعصب والإستبداد. ويقدم لنا العديد من الحجج التى تدلنا على أهمية التسامح فى الدولة المدنية، والتسامح ومناخ الإبداع. ويحدد لنا معالم نظام ثقافى عربى جديد.

أقول وأكرر القول بأن الدكتور جابر عصفور لا يكتب فى موضوع من موضوعات هذا الكتاب، إلا بعد التزود بالثقافة الرفيعة الشاملة، ولهذا نراه يسير من دراسته لمشكلة من المشكلات، إلى تحليله لمشكلة أخرى بثقة ويقين. وواثق الخطوة كما نقول يمشى ملكاً. إنه يتكلم بوعى واضح متميز، ولهذا نجد شخصيته بارزة من خلال كل صفحات الكتاب. إنه كتاب بالغ الأهمية من حيث موضوعه ومن حيث منهجه، ولا أتصور مثقفاً عربياً من المهتمين بالتنوير وقضاياه، فى بلدان المشرق والمغرب معاً، إلا وأن يضع فى اعتباره ضرورة قراءة هذا الكتاب، كتاب"هوامش على دفتر التنوير". وإذا كنا قد اختلفنا مع مؤلفه فى العديد من الآراء، فإن الإختلاف من طبيعة الفلسفة والتفلسف، من طبيعة الفكر النقدى الجاد. فتحية من جانبنا للدكتور جابر عصفور لاهتمامه بقضايا الساعة، قضايا العقل والتنوير.



الفصـــل العــاشــر

المعرفة عند أبى سعيد بن أبى الخير

تأليف: د. أحمد محمود الجزار

المعرفة عند أبى سعيد بن أبى الخير
تأليف: د. أحمد محمود الجزار

قد لا أكون مبالغاً إذا قلت إن المهتمين بالفكر الفلسفى العربى عامة، والتصوف الإسلامى على وجه الخصوص، سيحتفلون بهذا الكتاب احتفالاً كبيراً.

إن هذا الكتاب يعد من الكتب الجادة الأمينة والموضوعية. بذل فيه مؤلفنا الدكتور أحمد الجزار، جهداً، وجهداً كبيراً، ورجع فيه إلى العديد من المصادر والمراجع الهامة، والتى أشار إليها، مما يدلنا على أمانته العلمية وموضوعيته فى البحث والدراسة، وخاصة ونحن فى وقت انتشرت فيه السرقات العلمية، وأنكر فيه أشباه الدارسين، ما للمؤلفين السابقين، من أفضال على من عاشوا بعدهم.

والكتاب الذى نحن بصدد دراسته والحديث عنه، يقع فى ١٩٨ صفحة ويتضمن مقدمة وثلاثة فصول على الوجه التالى:

الفصل الأول: المعرفة بين الوهب والكسب.

الفصل الثانى: المعرفة والولاية.

الفصل الثالث: المعرفة والفناء.

تحدث المؤلف فى مقدمة بحثه عن أهمية الموضوع الذى اختاره مجالاً لدراسته وهو موضوع المعرفة عند أبى سعيد بن أبى الخير، والمنهج الذى سار عليه فى دراسته وفى تأليفه لكتابه. والقارئ يشعر من أول صفحة من صفحات الكتاب، بالجهد الأكاديمى البارز الذى قام به المؤلف. ونكاد لا نجد صفحة من صفحات الكتاب تخلو من أسماء العديد من المصادر والمراجع. إن هذا الكتاب يعد نموذجاً

يحتذى فى الدراسات الأكاديمية الجادة، فمؤلفه الدكتور أحمد الجزار ينتقل بثقة ويقين من صفحة إلى صفحة بعد أن قرأ مئات المراجع فى موضوعه.

إن مؤلفنا الدكتور أحمد الجزار لا يدرس موضوعاً من الموضوعات الداخلة فى إطار كتابه إلا بعد تأمل دقيق واطلاع مكثف على العديد من المصادر والمراجع البالغة الأهمية. وهذا دأبه باستمرار فى كل ما يكتب. وأقول للقراء الأعزاء إن الدكتور أحمد الجزار يدرك أمانة الكلمة، وأن أخطر شئ إنما هو الكلمة المطبوعة. هذا دأبه منذ دراسته للماجستير، وكنت أقول باستمرار وما زلت أردد القول بأن كتابات الدكتور أحمد الجزار تذكرنا بكتابات الأساتذة الكبار الذين شقوا طريقهم وسط الأشواك والصخور من أمثال: أبو العلا عفيفى ومصطفى حلمى. وحين أقرأ للدكتور أحمد الجزار فى مجال الفكر العربى عامة، والتصوف الإسلامى على وجه الخصوص، أقول: إن دراسات التصوف ما زالت بخير إلى حد كبير.

ويقول المؤلف فى الصفحات الأولى من كتابه، محدداً أهمية موضوع المعرفة عند أبى سعيد بن أبى الخير (ص٩،١٠): فى اقتران مسألة المعرفة بأبى سعيد ابن أبى الخير أهمية خاصة من جهتين: أولاهما أنها حقيقة التصوف، ولا غرو فى ذلك بوصفه طريقاً لمعرفة الألوهية على وجه التحديد فى مقابل طرائق المتكلمين والفلاسفة. فمهما تكلم الصوفية المسلمون فى المحبة والفناء وغيرهما، فلا يمكن أن يكون تصوفهم إلا طريقين فقط هما المعرفة والحب ولا ثالث بينهما. لهذا السبب تكتسب المعرفة خصوصية شديدة عند أبى سعيد لتلاحمها الشديد فى مذهبه مع الولاية تارة ومع الفناء تارة أخرى. وثانيتهما: أن كل مجاهداته على قسوتها كانت موجهة للمعرفة ولا شئ غيرها، حتى بلغ مرحلة الكشف الدائم، وهى إحدى الحالات النادرة على حد قوله، وليس لنا أن نعجب لأنه يؤكد أن ما يقوله لا عن سمع ورؤية وإنما عن تجربة.

عنوان الفصل الأول كما قلنا، المعرفة بين الوهب والكسب. وعناصر هذا الفصل تجدها مرتبة ترتيباً موضوعياً دقيقاً، وكل عنصر يرتبط بالعنصر السابق عليه، ويؤدى إلى العنصر الذى يليه. إننا نجد وحدة عضوية بارزة ليس فى هذا الفصل فقط، بل فى كل فصول الكتاب. وهذا إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على وعى المؤلف التام بأبعاد التصوف الإسلامى وشخصياته.

إن عناصر الفصل الأول تعد مرتبة على النحو التالى:

١- موضوع المعرفة وأداتها عند أبى سعيد.

٢- الشريعة والحقيقة.

٣- النفس والمعرفة.

٤- النفس وإسقاط التدبير وعلاقته بالمعرفة.

٥- المعرفة بين الكسب والوهب.

ويدافع المؤلف عن العديد من أفكار الصوفية من خلال الكشف عن حقيقة آرائهم إنه يقول (ص٤٤): فالعمل أو المجاهدة والتحمل على وجه التحديد عند أبى سعيد لا يمكن إسقاطه أو تجاهله فى أمر المعرفة من حيث أن الشريعة، وهى أول نقطة يبدأ منها العبد فى طريقه إلى الله تعالى وصولاً إلى الحقيقة، هى فى جوهرها أفعال فى أفعال. ومن ثم فالطريق إلى معرفته تعالى يدخل فيه العمل ومقاساة الجهد كسبيل للوصول إلى هذه الغاية الشريفة، وهى شهود الحق تعالى ومعاينة كمالات صفاته وأسمائه، ومثل هذا إنما يكون بالعلم بالشريعة أمراً ونهياً ثم العمل بكل ما جاءت به. فكل حال ووقت لا يكون من العلم وعن نتيجة المجاهدة، وإن جل فضرره أكثر من نفعه حتى لو بلغ أحد به أعلى المراتب فى المقامات.

هذه العبارة تعد بالغة الأهمية وخاصة إذا وضعنا فى الإعتبار الصراع بين الفقهاء والصوفية واتهام الفقهاء للصوفية بأنهم يهملون أمر الشرع حين يركزون على الباطن أكثر من تركيزهم على العبادات الظاهرة.

ويؤكد الدكتور أحمد الجزار مؤلف الكتاب على أهمية العمل والعبادة عند أبى سعيد. فهو يقول (ص٤٧): لا نزاع فى أن تأكيد أبى سعيد على شرط الإخلاص فى العمل طلبا للمعرفة بالله، هو فى حقيقته شرط ضرورى للكمال الروحى فى الإسلام. وهو ألزم ما يكون فى كل عمل وعبادة يتقرب بها المؤمن الكامل فى إيمانه إلى الحق تعالى. ولو تحقق هذا الأمر لصار هذا العبد هو الصوفى حقيقة، لأن حقيقته هو عالم عمل بعلمه على وجه الإخلاص لا غير. وليس علم التصوف إلا معرفة طريق الوصول إلى العمل بالإخلاص لا غير، ولو عمل العالم بعلمه على وجه الإخلاص لكان هو الصوفى حقاً.

ويبين مؤلف الكتاب صلة العمل والعلم، بالزهد، وذلك حين يقول (ص٤٨). وعلى هذا يمكن القول إن الزهد فى كل ما سوى الله ضرورة فى كمال العمل والإخلاص فيه من أجل معرفته تعالى، وحينئذ لا يصبح الزهد فى الدنيا مجرد الحرمان التام من المأكول والمشروب، وإنما هو عملى قلبى ما دام محله القلب. وهذا هو الزهد المشروع حقيقة، فالزهد الحقيقىفى الدنيا، إنما يكون فى القلب شانه شأن التوحيد.

ويرجع المؤلف كما قلنا إلى العديد من المصادر والمراجع الهامة قديمة كانت أو حديثة، مما يدلنا على اهتمام المؤلف الفائق بموضوع بحثه. إنه لا يقتصر على مجرد عرض هذه الفكرة أو تلك من أفكار أبى سعيد بن أبى الخير، بل إنه يلجأ إلى ربط كل فكرة بالعديد من الأفكار الأخرى والتى ترتبط بها من قريب أو من بعيد. إن مؤلفنا لا يكتفى فى دراسته، بعرض آراء أبى سعيد، بل نجد العديد من

المقارنات بينه وبين العديد من الصوفية. وهذا يعد شيئاً بالغ الأهمية، لأننا نقول من لم يقرأ إلا أفلاطون، لا يفهم أفلاطون. إن الدارس إذا اقتصر على دراسة أية فكرة من أفكار الشخصية التى يتحدث عنها دون ربطها بالأفكار الأخرى عنده وعند غيره من الشخصيات يكون حاله كحال من يضع الكتاب أمام عينيه مباشرة، وحينئذ سوف لا يرى شيئاً.

نعم يلجأ مؤلفنا الدكتور أحمد الجزار إلى الحديث عن أبى سعيد من خلال الحديث عن التصوف بوجه عام، وذلك حتى يستطيع فهم آراء أبى سعيد فهماً دقيقاً. إنه حين يتحدث على سبيل المثال عن آراء العديد من الصوفية فى موضوع المعرفة وغيرها، نجده يقول فى (ص٥٣): لا نزاع فى أن كل هذه الآراء إنما ترتد إلى تجارب الصوفية ولكل واحد تجربته الخاصة، وهو أمر يشكل ماهية التصوف من ناحية، ثم هو فى الوقت ذاته لا يقدح فى قيمة تلك التجارب وما قد يصدر عن أصحابها من آراء من ناحية أخرى، من حيث أن التجارب الدينية ترتد إلى مواهب كل شخص وقدراته، حينئذ فلا غرابة أن هناك صوراً من هذه التجربة الدينية بعدد المتدينين، لهذا وجب أن نلتمس معنى التصوف فى حياة الصوفية، لا فى منطق مذهبهم.

وبعد دراسة تحليلية مستفيضة تكشف عن قدرة علمية واضحة عند مؤلفنا الدكتور أحمد الجزار، ينهى موضوع الفصل الأول من كتابه قائلاً(ص٥٤-٥٥): خلاصة القول أن المعرفة عند أبى سعيد بن أبى الخير لا ترتد إلى العقل ولا إلى الحواس فهما يقصران فى مجال معرفة الله المعرفة التى تليق بكمال ألوهيته وصفاته. ولهذا كان القلب عنده هو أداة تلك المعرفة، ولكنه لا يتأتى له المعرفة بالله وعن الله إلا إذا خلص من حجاب النفس بوصفها تقف عقبة كؤود فى تلقى إشراقات الحق تعالى على قلب عبده. فإذا أمكن أن يخلص من تدبيرها ويتجرد عن علائقها،

ففى هذه الحالة يكون فارغاً من كل ما سوى الله وحينئذ يصبح محلاً لأنوار المعرفة الربانية فقد يختار الحق تعالى عبداً من عباده ليكون وعاء لتلقى أنواره لا بمحض عمل هذا العبد ودوام اجتهاده وحده، بل بعناية الله وتوفيقه لهذا العبد دون غيره. وفى تلك الحالة يكون هذا العبد هو وليه الذى اختاره بمحض فضله وكرمه وتصبح المعرفة الحاصلة لهذا الولى بدورها من جنس هذا الإجتباء الإلهى أو المنة الإلهية. ومن ثم تتوثق العلاقة بين المعرفة والولاية.

هذه العبارة التى يقول بها المؤلف فى السطور الأخيرة من الفصل الأول من كتابه، والتى يمهد بها لموضوع الفصل الثانى، تعد بالغة الدلالة، إذ أننا نجد فرقاً بين الأدلة البرهانية (الفلسفية) والأدلة الجدلية (الكلامية)، بينها وبين الطريق الذوقى القلبى الوجدانى والذى نجده عند الصوفية. إن الصوفية يعرفون الله بالله تعالى، وليس عن طريق أدلة نظرية، كتلك الأدلة التى قدمها لنا علماء الكلام والفلاسفة. إنهم يعرفون الله، بالله تعالى، لأن العقل يعد عاجزاً، والعاجز لا يصل إلى الكامل (الله تعالى) وكم أكد على هذا المعنى صوفية كبار من أمثال ذى النون المصرى والغزالى. وإن كان رأى الصوفية، يحتاج إلى وقفة كنا ننتظرها من جانب مؤلفنا الدكتور أحمد الجزار فى هذا الكتاب الهام، كتابه عن أبى سعيد بن أبى الخير.

هذا عن الفصل الأول من فصول كتاب مؤلفنا الدكتور أحمد الجزار، أما الفصل الثانى، فإنه يعد من أهم فصول الكتاب، وقد بذل فيه مؤلفه كالفصل الأول جهداً ملحوظاً. وعبارات المؤلف تعد واضحة ودقيقة. وهذا يدلنا على أنه استطاع أن يفهم بعمق كل جزئية من الجزئيات التى تدخل فى إطار كل فصل من فصول كتابه: نقول هذا رغم اختلافنا معه حول رأى أو أكثر من الآراء التى ذهب إليها.

لقد قسم الفصل الثانى، وموضوعه كما سبق أن أشرنا "المعرفة والولاية" إلى مجموعة من العناصر والنقاط والجزئيات، وذلك على النحو التالى:

١- تلازم الولاية والمعرفة.

٢- معرفة الأولياء.

٣- أبو سعيد فى مقام الولاية.

٤- أبو سعيد ومقام ختم الولاية.

٥- نقد فكرة ختم الأولياء.

٦- مقام الولاية ومسألة الشفاعة.

٧- مقام الولاية ومسألة الكرامة.

٨- أوصاف الأولياء العارفين.

ونلاحظ أن هذا التقسيم الذى لجأ إليه المؤلف فى تحديد موضوعات الفصل الثانى من كتابه يعد تقسيماً شاملاً ودقيقاً. ودليلنا على ذلك أن موضوعات هذا الفصل تعد مترتبة على موضوعات الفصل الأول والذى قمنا بتحليله، كما أنها تعد مؤدية إلى موضوع الفصل الثالث والأخير من كتابه، وذلك على النحو الذى سنشير إليه بعد قليل.

ويقول المؤلف فى الصفحات الأولى من هذا الفصل (ص٦٢): إن شأن الولاية عند أبى سعيد هو نفس شأن المعرفة أيضاً، فكما أن العمل أو الجهد لازم من أجل حصول الولاية، إلا أن الفضل الإلهى ألزم منه، بل لابد منه. وهو الأمر الذى لا ينفك عند تصور أبى سعيد للولاية وللمعرفة فى آن واحد وعلى هذا تتوثق العلاقة بين الإثنين من هذه الحيثية. وليس أدل على وثاقة تلك العلاقة بين المعرفة والولاية، من أن العبد لن ينال معرفته بالله تعالى شهوداً وكشفاً إلا بمعونة منه وكذلك الأمر عينه بالنسبة للولاية.

ويرجع الدكتور أحمد الجزار فى مجال دراسته لهذا الموضوع إلى العديد من آراء المفكرين وذلك فى مجال المقارنة بين آراء أبى سعيد وآراء غيره. إنه يشير

على سبيل المثال إلى آراء النفرى الصوفى، وآراء ابن سينا فى مجال التصوف ودراسته للعابد والعابد الزاهد غير العارف، والزاهد العابد العارف، وكيف يعلى ابن سينا مرتبة العارف على غير العارف.

ويناقش المؤلف العديد من مواقف أبى سعيد بن أبى الخير. وهذه المناقشة لا تخلو من دلالات نقدية صائبة. إن الدكتور أحمد الجزار فى دراسته لموضوع الولاية وغيرها من موضوعات وآراء لأبى سعيد، لم يكن مجرد عارض لأفكار أبى سعيد كعارض الأزياء، بل إنه يلجأ إلى المناقشة والمقارنة والتحليل والموازنة بين العديد من الآراء. وهذا يدلنا على أن المؤلف قد أضاف إلى البعد الموضوعى والذى رجع فيه إلى أوثق المصادر والمراجع، بعداً ذاتياً نقديا. وليرجع القارئ على سبيل المثال إلى ص ٨٥ وما بعدها من الصفحات، وسيدرك تمام الإدراك أن مؤلفنا الدكتور أحمد الجزار قد أمسك بزمام أفكار أبى سعيد ودخل فى مجال النقد والمقارنة والموازنة بين العديد من الآراء التى قال بها أبو سعيد وغيره من الصوفية الذين اهتموا بدراسة موضوعات الولاية والشفاعة وغيرهما من موضوعات ومشكلات.

ويتحدث المؤلف عن الآراء المتشابهة عند كل من أبى سعيد بن أبى الخير، والفيلسوف ابن سينا الذى كتب مئات الصفحات فى مجال التصوف، وعلى وجه الخصوص فى آخر كتبه الإشارات والتنبيهات. يقول الدكتور أحمد الجزار (ص١١٣): إن ابن سينا رغم نزعته العقلانية يفسح للكرامة مجالاً فى مؤلفاته، وينبهنا أنه إذا بلغنا عن أحد العارفين أخباراً تكاد تأتى بقلب العادة، فعلينا ألا نبادر إلى تكذيبه. بل إنه يذكر من تلك الغرائب أموراً كثيرة لا يصح بحال من الأحوال أن يتحدث عنها فيلسوف عقلانى. وأكثر من هذا فقد أطال الكلام فى السحر والطلسمات واعتبر السحر علماً شريفاً بذاته من حيث أن العلم عنده شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم. ولقد كان ابن سينا على صلة بأبى سعيد بن أبى الخير، بل مريداً له كما

يقول جامع أسراره، حتى أنه يذكر أنه كان يورد فى كل كتاب يؤلفه فصلاً وافياً فى إثبات كرامات الأولياء، وإن لم يعن هذا بالطبع أنه صوفى خالص.

ويعدد المؤلف أثناء دراسته لأوصاف الأولياء العارفين من وجهة نظر أبى سعيد، الجوانب الخاصة بكل صفة ومغزاها. يقول الدكتور أحمد الجزار (ص١١٨): لعل من أخص أوصاف الأولياء العارفين، دوام الإذعان التام لله تعالى وحده، والإقرار الكامل بالعبودية لله أيضاً، والإعراض عن توهم الضر والنفع من أحد سواه، ومن كان دأبه وديدنه كذلك، فلا عبودية عنده لغير الله. وتلك هى على الحقيقة، حقيقة الإسلام أصلاً فيما يرى أبو سعيد، إذ الإسلام هو الإستسلام لأحكام الأزل.

كما أن كمال الخلق - كما يذكر المؤلف فى تحليله لآراء أبى سعيد، من أهم أوصاف الأولياء العارفين بالله، بل إن جماع الخلق كله هو فى التواضع، فهو أحسن لباس يلبسه العبد الولى الكامل فى ولايته لله تعالى. ولهذا فمن كان ولياً لله حقاً، لزم أن يكون هذا وصفه، إذ لا يجوز له أن يكون موصوفا بالكبر والغرور والتعاظم، لأن العظمة صفة لله وحده. وكل من ينازل الله تعالى فى هذا الوصف، أو يساوى نفسه، فإن الله يقهره، لأن الله وحده هو الموصوف وحده بالعظمة والكبرياء، ولأجل هذا فقد حق على الولى العارف بربه، أن يكون موصوفاً بالتواضع مع الحق والخلق فى آن واحد لمعرفته بربه على النحو الذى لم يعرفه غيره من الخلق.

ويتحدث المؤلف فى السطور الأخيرة من الفصل الثانى من كتابه عن موضوع المحبة، ويفرق بين الحب الإلهى، والحب الدنيوى. فالأولياء يعرضون عن كل صور الحب الدنيوى، لأن قلوبهم لا تتسع إلا لمحبة الخالق ولا أحد سواه. إنهم يوقنون بأن الدنيا بكل ما فيها فانية، وهكذا فكل محبة موضوعها غير الله تعالى فمآلها كذلك إلى الفناء، ومن ثم فقلوبهم لا تنجذب إلا لله تعالى وحده ولا تتعلق إلا به ففى محبته السعادة التى ما بعدها سعادة، إذ المرء يسعد حينما يشتغل قلبه بالحب.

ويربط المؤلف بين موضوع المحبة، وموضوع الفناء، وذلك تمهيداً للدخول إلى موضوع الفصل الثالث والأخير من كتابه. يقول المؤلف فى السطور الأخيرة من الفصل الثانى (ص١٢١) إن المحبة لا تكون بكمالها ولا تحصل السعادة كذلك بتمامها إلا بفناء الولى العارف فى محبته لله تعالى. ولهذا كان من لوازم الحب الصوفى ضرورة فناء الولى عن نفسه وعن كل السوى، ففى الفناء دوام الحضور بالله والبقاء به وحده. وما لم يكن الصوفى فانياً فلا كمال لمحبته. وعلى هذا فلا كمال لولايته. وحينئذ فلا معرفة ولا شهود للحقيقة الإلهية بكمال صفاتها وأسمائها. ولهذا فقد لزم الفناء للولى ليتحقق بأعلى درجات الولاية من ناحية، وليحظى بأعلى درجات العرفان من ناحية أخرى، وبالتالى تتوثق أيضاً علاقة الولاية بالفناء فى مذهب أبى سعيد، الأمر الذى يلزم معه الإبانة عن أمر هذه العلاقة بين الولاية والفناء من ناحية، والمعرفة والفناء من ناحية أخرى.

هذا ما يقول به الدكتور أحمد الجزار فى السطور الأخيرة من الفصل الثانى، وذلك لكى يمهد لموضوع الفصل الثالث والأخير من كتابه، وموضوعه كما أشرنا فى بداية الدراسة، المعرفة والفناء. إن هذا يؤكد كما قلنا على الوحدة العضوية التى نجدها فى كتابه القيم عن أبى سعيد بن أبى الخير. كل فصل يمهد للفصل الذى يليه. لقد أعطانا الدكتور أحمد الجزار مذهباً واضح المعالم يضم داخله آراء هذا الصوفى.

إن الفصل الثالث والأخير يتضمن جانبين على النحو التالى:

١- تلازم المعرفة والفناء عند أبى سعيد.

٢- دلالات الفناء عند أبى سعيد.

ويقول الدكتور أحمد الجزار موضحاً موضوع الفصل الثالث، ومن خلال رجوعه إلى الكلاباذى فى كتابه المعروف: التعرف لمذهب أهل التصوف: ربما

ينكشف الغطاء عن وثاقة العلاقة بين المعرفة والفناء، إذا تبينا أن كمال المعرفة فى أعلى درجاتها يظل مشروطاً بحال الفناء ولابد من ذلك عند أغلب الصوفية. فلا يتهيأ للصوفى أن يظفر بشئ من المعرفة إلا إذا كان بمشهد الحق ولا يتحقق هذا الأمر بتمامه أو بالأحرى لا يكون فى أعلى درجاته بحسب لوازم مذهبهم إلا إذا بدا الشاهد وفنى عن الشواهد، وذهبت الحواس واضمحل الإحساس.

ويجعل أبو سعيد التصوف فى بدايته ونهايته لا ينفك عن الفناء بصفة خاصة. فالتصوف سفر روحى مؤداه انعدام الشعور بالفردانية والإمتلاء الكامل بالحضرة الإلهية، وهو الأمر الذى يحققه الصوفى فى شهوده للحق فى حال الفناء ولابد من ذلك. وآية هذا أن التصوف عنده إسم واقع؛ إن التصوف عنده يرمى إلى شيئين أولهما كما يقول أن ينظر المرء فى ناحية واحدة وثانيهما أن يحيا بطريقة واحدة.

هذا الفصل من فصول كتاب مؤلفنا الدكتور أحمد الجزار يعد فصلاً هاماً شأنه فى ذلك شأن الفصلين السابقين. وعلى الرغم من صعوبة موضوع هذا الفصل، إلا أن المؤلف بفضل ثقافته الواسعة الأكاديمية نجح فى توضيح النقاط الغامضة وخاصة ما تعلق منها بالفناء. إن مؤلفنا بعد عرضه لآراء أبى سعيد، يدخل معه فى نقاش بالغ الأهمية، كما أنه يقسم كل جزء من جزئيات فصله إلى مجموعة من العناصر والنقاط التى تترتب بالضرورة عن الجزء الأول والجزء الثانى واللذان يدخلان فى إطار الفصل الثالث من كتابه

ويقول المؤلف فى السطور الأخيرة من كتابه: إذا كان أبو سعيد قد أكد أن ما يقوله، لم يقله عن سمع ورواية، إنما عن تجربة، أقول إن هذا وذاك لم يمنعنا من تقويم مذهبه الصوفى فى أغلب جوانبه ليتحدد لنا بالتالى حقيقة الصوفية الإسلامية والتى تتفق أو ينبغى أن تتفق مع عقيدة الإسلام وشريعته بغير إفراط ولا تفريط.

ويذكر المؤلف فى خاتمة كتابه، أسماء أبرز المصادر والمراجع التى استعان بها فى دراسته الهامة. لقد بلغت مراجعه مائة مرجع على وجه التقريب. إن هذا يدلنا على أمانته العلمية وموضوعيته فى الدراسة، وذلك فى وقت انتشرت فيه السرقات العلمية من جانب أشباه الأساتذة وأشباه الباحثين والدارسين. إن هذا الكتاب – كما أقول وأكرر القول – يعد كتاباً هاماً وعلى مستوى رفيع فى مجال البحث الأكاديمى الجاد. ولا يخالجنى الشك فى أن كل المهتمين بالفكر الصوفى فى الإسلام، سيرحبون بهذا الكتاب ترحيباً بلا حدود. إنه يعد كتاباً هاماً من حيث موضوعه، ومن حيث المنهج الذى سار عليه مؤلفنا الدكتور أحمد الجزار ونرجو لمؤلفنا كل ازدهار فى مجال الدراسات الأكاديمية الصوفية. إنه مجال يحتاج إلى قلم مؤلفنا الجاد، الدكتور أحمد الجزار. نقول هذا رغم تفضيلنا للإتجاه العقلى وبالتالى رفضنا لحقيقة المنهج الصوفى.

الفصل الحادى عشر

كتاب: النفط والقوة العالمية

تأليف: بيتر أوديل

ترجمة: د. راشد البراوى

كتاب النفط والقوة العالمية
تأليف بيتر أوديل
ترجمة د. راشد البراوى

يعتبر كتاب النفط والقوة العالمية من بين أبرز الكتب التى تعرضت لدراسة موضوع النفط وصلته بالقوة العالمية، وبالتالى فهذا الكتاب يبحث فى الأسباب التى تؤدى إلى أزمة النفط كما هو واضح فى العنوان الفرعى لهذا الكتاب. إذ أن المؤلف لا يبحث فقط فى صلة النفط بالقوة العالمية، بل إنه يركز أيضاً على بيان خلفية أزمة النفط.

وقد قام بتأليف هذا الكتاب الهام، بيتر أوديل P.Odell وقام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور راشد البراوى. ومما يدل على أهمية الكتاب صدور طبعات ثلاثة له فى مدة زمنية متقاربة، بالإضافة إلى أن المؤلف يعد متخصصاً فى هذا الموضوع، إذ كان على صلة وثيقة بصناعة النفط العالمية طوال ثلاث عشرة سنة بالإضافة إلى تتبعه المستمر لكل ما يحدث فى مجال هذه الصناعة، وهذا ما نجده واضحاً فى الطبعة الثالثة من هذا الكتاب، وهى الطبعة التى ترجمت إلى اللغة العربية والتى تحت أيدينا الآن، إذ أن المؤلف أضاف الكثير من العناصر فى هذه الطبعة والتى لا نجدها فى طبعته الأولى أو طبعته الثانية.

لقد كان مؤلف الكتاب حريصاً على مناقشة المهتمين بهذه الصناعة، صناعة النفط عن طريق متابعة ما يحدث فى المؤتمرات التى يتم عقدها فى بلدان كثيرة للبحث فى موضوع النفط، حريصاً أيضاً على البحث فى موضوعه، ليس كموضوع قائم بذاته، بل كموضوع يتصل بالكثير من الأزمات والمشكلات الأخرى، ومن بينها

مشكلات اقتصادية ومشكلات سياسية، إذ لا يخفى علينا أن البحث فى موضوع النفط بصفة خاصة، لا يمكن النظر إليه نظرة متكاملة إلا من خلال ربطه بالأحداث الإقتصادية والسياسية الكبرى.

وينقسم هذا الكتاب الذى تزيد صفحاته عن المائتين وخمسين صفحة، إلى تسعة فصول. فصل أول عبارة عن تقديم يبين لنا أهمية المشكلة التى اختارها المؤلف مجالاً لدراسته، أى مشكلة النفط. وفصل ثان موضوعه الولايات المتحدة والنفط العالمى. وفصل ثالث عن التطور البترولى السوفيتى. وفصل رابع يحدد لنا البلاد الرئيسية المصدرة للنفط. وفصل خامس يحلل فيه المؤلف سياسات النفط فى أوروبا الغربية. وفصل سادس عن اليابان من جهة أنها أكبر مستورد للنفط فى العالم. وفصل سابع موضوعه الإعتماد على النفط فى البلدان النامية. وفصل ثامن عن بيان دور النفط فى العلاقات الدولية والتنمية الإقتصادية العالمية. أما الفصل التاسع والأخير فموضوعه تحليل عالم القوة البترولية فى عام ١٩٧٤.

والمتأمل فى ترتيب الفصول التسعة يتبين له الإرتباط الوثيق بين موضوع كل فصل، والفصل الآخر كما يتبين لنا عمق ثقافة المؤلف من جهة اهتمامه بالكشف عن التيارات الإقتصادية والإجتماعية وصلتهما بموضوع النفط، وذلك سواء اتفقنا معه أو اختلفنا. ولنحلل الآن أبرز الجوانب والقضايا التى نجدها بين ثنايا الفصول التسعة التى يتضمنها هذا الكتاب، كتاب النفط والقوة العالمية.

موضوع الفصل الأول والذى يعد كما قلنا تقديماً للمشكلة، أو مدخلاً لموضوع النفط والقوة العالمية، وبيانا لصناعة النفط فى العالم.

لقد كان المؤلف حريصاً على بيان كيف أن صناعة النفط تعد الصناعة الرئيسية فى العالم من حيث الحجم كما أنها الصناعة الدولية الوحيدة التى تهم كل بلد فى العالم. ونتيجة للإنفصال الجغرافى بين أقاليم الإنتاج الكبير وأقاليم

الإستهلاك، فإن هذه الصناعة تشغل المركز الأول فى الأهمية من ناحية إسهامها فى حمولة التجارة والملاحة فى العالم وصلتها أيضاً بالشئون الوطنية والدولية. فنادراً ما يمر يوم دون أن يرد النفط فى نشرات الأنباء.

ويرى المؤلف أن الإهتمام بالبحث فى موضوع النفط يكاد ينصب على فترة الثلاثين سنة التالية لانتهاء الحرب العالمية الثانية. ففى عام ١٩٥٠ تضاعف إنتاج النفط الخام عما كان عليه عام ١٩٤٥. وفى عام ١٩٦٠ أى بعد عشر سنوات تضاعف من جديد بحيث وصل إلى ١٠٠٠ مليون طن. وهكذا استمرت الزيادة حتى أننا نجد أن إنتاج عام ١٩٦٥م قد وصل إلى ٥٠٠٠ مليون طن. واستمر بعد ذلك أيضاً فى الزيادة أضعاف هذا الرقم بل لا تزال حتى الآن إمكانيات كثيرة وعظيمة للنمو وبالتالى وجود المزيد من وسائل نقل البترول بالطرق والسكك الحديدية وخطوط أنابيب جديدة إلى مراكز الإستهلاك الرئيسية، ومعامل تكرير إضافية عند مصاب الأنهار الكبرى وغيرها من الأماكن وناقلات أكبر لنقل النفط عبر العالم وأنباء مستمرة عن التنقيب عن البترول وعن جهود التطوير فى أماكن أخرى للبحث عن البترول ومن بينها بحر الشمال والمناطق المغمورة فى الصين.

وينتقل بنا المؤلف إلى موضوع الفصل الثانى من كتابه وهو كما قلنا عن الولايات المتحدة والنفط العالمى. وهو يرى أن الولايات المتحدة كانت دائماً ماعدا سنوات قلائل فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، وما تزال، أكبر شعب فى العالم فى إنتاج النفط وتكريره واستهلاكه. وهذا قد أدى إلى نتيجة أو موقف هام جداً وهو أن تنظيم جزء كبير من صناعة النفط الدولية يعد جزءاً لا يتجزأ من مصالح الولايات المتحدة الواسعة الإنتشار فى العالم والتى بها ترتبط استثمارات الشركات الخاصة الأمريكية فى أى بلد بالفعل من بلاد العالم غير الشيوعى، بسياسة الحكومة الأمريكية الرسمية وتحظى بتأييدها. كما أن الشركات الأمريكية تستثمر فى

صناعة النفط بالخارج رأسمال يزيد على ٥٠٠٠ مليون دولار وهو يمثل حوالى ثلث مجموع الإستثمار الأمريكى بالخارج. وهذا ما قد عبر عنه مدير الوقود والطاقة بوزارة الخارجية حين قال إنه لو ضاع جزء مهم منها لكان مسألة خطيرة بالنسبة إلى الشعب ولكان أيضاً أمراً فيه ظلم شديد للمالك الخاص.

كما يبين المؤلف فى هذا الفصل أثر التطورات التكنولوجية وغيرها فى مجال الطاقة. إنه يرى أن الخسائر قصيرة الأمد بالنسبة إلى الإقتصاد الأمريكى والتى نشأت من كون أسعار الطاقة زادت عما كان يمكن أن يدفعه المستهلكون لو لم تكن هناك حصص على البترول، هذه الخسائر عوضتها إلى حد ما التطورات التكنولوجية وغيرها فى إنتاج الطاقة والتى جرى تشجيعها وتبشر الآن فى الأجل الطويل بأن تحتفظ الولايات المتحدة بتفوقها الإقتصادى على بقية دول العالم.

وهكذا يبحث المؤلف بحثاً مستفيضاً فى موقف الولايات المتحدة من النفط مبيناً لنا مجموعة من المشكلات وطرق علاجها. وتتسم نظرته بالدقة والتفاؤل بوجه عام.

ويأتى بعد ذلك موضوع الفصل الثالث من كتابه وهو عن التطور البترولى السوفيتى. فهو يرى أن من المزاعم السوفيتية التى قادت العالم فى ميدان التطورات الفنية، زعم ينسب إلى أن الإتحاد السوفيتى حفر أول بئر بترول فى العالم. كما يرى المؤلف أنه لا أهمية لصحة هذا الزعم أو عدم صحته، ولكنه يشير إلى أن استغلال الموارد البترولية فى روسيا بدأ فى تاريخ مبكر.

والحقيقة أن روسيا – كما يبين المؤلف – ظلت لسنوات قلائل متقدمة حتى على الولايات المتحدة من حيث الإنتاج السنوى. لقد ظلت الظروف الطبيعية جذابة بالنسبة إلى إنتاج النفط وواصلت أسواق أوروبا الغربية النمو، واستمر رأس المال الأجنبى يجتذب إلى هذه المنطقة المنتجة الهامة. وهكذا كانت الآمال طيبة أمام

تطوير موارد البلاد النفطية السريع والمستمر، لكن هذا المدخل النموذجى فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى تنمية الموارد الطبيعية لروسيا على أيدى شركات أجنبية وخاصة من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، قلبته رأساً على عقب الحرب العالمية الأولى ثم أوقفته فجأة الثورة السوفيتية فى عام ١٩١٧.

ثم يبين لنا مؤلف الكتاب – بنظرة منصفة – كيف تمكن الإتحاد السوفيتى من معالجة هذا الموقف بعد الثورة نظراً لأنه أحس بحاجته إلى العملات الصعبة بالإضافة إلى الرغبة فى سيطرة الحكومة على حياة البلد الإقتصادية. وهكذا نجد أن إنتاج النفط والغاز فى روسيا لا يلبى مطالبه الوطنية ومطالب حلفائه فحسب، ولكنه يشبع حاجة أسواق للنفط السوفيتى فى أجزاء كثيرة من العالم.

وإذا كان المؤلف قد درس فى الفصلين الثانى والثالث، النفط كقوة عالمية من خلال تركيزه على الولايات المتحدة الأمريكية من جهة وروسيا من جهة أخرى، فإنه ينتقل بنا فى الفصل الرابع إلى الحديث عن البلاد المصدرة للنفط وكيف أن البلاد المنتجة للنفط تمارس تأثيرها على السياسة والإقتصاد العالميين بحيث أن تلك البلاد إذا كانت لا تملك النفط، فإن تأثيرها سيكون أقل أهمية بشكل بارز. وهذا يعنى أثر البترول فى تشكيل السياسة العالمية. إن الدول التى تملك البترول تستطيع التأثير تأثيراً كبيراً فى القرارات السياسية التى تصدر عن الدول الكبرى.

ويعرض المؤلف لمجموعة من البلاد المنتجة للبترول ومن بينها فنزويلا وكيف أنها اتجهت فى فترة من الفترات إلى عدم التوسع فى صناعة النفط ويرجع ذلك إلى سببين هما أن فنزويلا صارت تعتمد بأكثر مما ينبغى على النفط وأن الموقف يشكل خطراً على رفاهية البلد فى الأجل الطويل وعلى ذلك فمن المناسب خفض نصيب صناعة النفط فى مجموع الإقتصاد عن طريق تشجيع التنويع فى ميادين أخرى، والسبب الثانى أن التوسع السريع فى الإنتاج والمبيعات من

النفط كان على حساب الثمن الذى يتم الحصول عليه من كل برميل فإذا تم تقييد الإنتاج أمكن المحافظة على مستويات الأثمان وعلى نفط فنزويلا ليوفر وسائل التنمية الإقتصادية فى المستقبل.

ويرى المؤلف أن هذا الإتجاه فى فترة من الفترات، أى الإتجاه إلى تقييد ضخ البترول إنما كان اتجاهاً خاطئاً وهو يدلل على وجهة نظره بأن تدهور أثمان البترول قد تم رغم ذلك ومن هنا اتجهت فنزويلا إلى منظمة البلاد المصدرة للبترول (الأوبك).

وكما يعرض المؤلف للموقف البترولى بالنسبة إلى فنزويلا، فإنه يعرض بمجموعة من الإحصائيات للموقف البترولى فى بلدان أخرى من بينها إيران والكويت والسعودية والعراق. وهو يركز على إيران نظراً لما حدث فى عام ١٩٥١ من تأميم صناعة البترول فى عهد مصدق رئيس الوزراء، وأثر قرار التأميم فى وقف تطوير الإنتاج، وكيف تم الوصول فى عام ١٩٥٤م إلى اتفاق بين شركات النفط وإيران وقام نوع جديد من العلاقة بين الحكومة والشركات، حتفظت الأولى بملكية النفط ولكنها سمحت للأخيرة أى الشركات بتشغيله وبيعه كمقاولين يعملون فى الشركة الإيرانية الوطنية للزيت.

ويلاحظ أن المؤلف فى هذا الفصل وإن كان يحلل الكثير من النقاط والعناصر تحليلاً دقيقاً، إلا أنه فى مواضع أخرى ينظر إلى بعض الجوانب نظرة متسرعة وقد يكون ذلك راجعاً إلى إتساع موضوع الكتاب، إذ أن الحديث عن النفط كقوة عالمية قد يختلف تأثيره من بلد إلى بلد آخر، بل إن نظرة البلدان المتقدمة إلى قوة تأثير النفط ليس من الضرورى أن تكون نفس نظرة البلدان النامية.

أما الفصل الخامس فموضوعه - كما قلنا - البحث فى سياسات النفط فى أوروبا الغربية ويبين لنا مؤلف الكتاب كيف كان اقتصاد أوروبا الغربية قبل الحرب

قائماً بوجه عام على استخدام الفحم كمصدر رئيسى للطاقة مع تنويع قليل فى استخدام النفط والغاز، لكن فيما بين عامى ١٩٣٩، ١٩٤٥ أصيبت صناعة الفحم الأوروبية إصابة شديدة جداً بفعل الإضطراب والدمار فى زمن الحرب وتوقف الكثير من الطاقة الإنتاجية فى بلاد مثل ألمانيا الغربية وبلجيكا وفرنسا عن العمل بسبب صعاب إما فى مناطق التعدين نفسها أو فى تسهيلات النقل المرتبطة بها. فى مثل هذا الموقف بدت إمكانية الحصول على إمدادات بترولية من وراء البحار تقدم حلاً مؤكداً وعاجلاً لأزمة الطاقة وبدأت كميات متزايدة من البترول تنتقل إلى أوروبا الغربية من الولايات المتحدة ومنطقة الكاريبى والشرق الأوسط. كما توافرت فى السنوات التالية مباشرة للحرب العالمية الثانية دوافع اقتصادية قوية لإنشاء معامل تكرير كبيرة.

وهكذا يبين لنا المؤلف من خلال تحليل موضوعى إلى حد كبير كيف ترتبط السياسة النفطية فى بلد ما بالسياسة النفطية فى بلد آخر حتى أنه يمكن القول بأن النفط يعد عاملاً رئيسياً فى النظر إلى أى مشكلة على أساس أنها تتعلق ببلدة معينة دون بلدة أخرى، ثم تنتقل من تلك البلدة إلى البلدان الأخرى. فإذا كنا نجد بلداناً تعتمد فى اقتصادها على ضخ البترول من أراضيها فإننا نجد بلداناً أخرى لابد لها من الإعتماد على استيراد هذا البترول.

أما موضوع الفصل السادس من هذا الكتاب، فإنه يتعلق أساساً باليابان على اعتبار أنها تعد أكبر مستورد للنفط فى العالم. ويربط المؤلف بين ظروف اليابان فى بعض الفترات من حيث حاجتها إلى البترول، وبين ظروف بعض بلدان أوربا الغربية، ويعطينا المؤلف الكثير من الأمثلة التى تؤكد من وجهة نظره على أن الصناعة البترولية لا تعد مقتصرة على كل دولة على حدة، بل إنها تعد دولية بمعنى أن الدول لابد وأن تتعاون مع بعضها الآخر أمام أزمة النفط. ويعطينا مثالاً على ذلك بأن يبين

كيف انضمت العراق وشركة النفط البريطانية إلى اليابان والإتحاد السوفيتى فى حل المشكلة الخاصة بنقل النفط السوفيتى إلى اليابان، تلك المشكلة التى نشأت عن إغلاق قناة السويس بعد حرب الشرق الأوسط عام ١٩٦٧. لقد أحلت شركة النفط البريطانية البترول السوفيتى إلى اليابان ببترول من العراق، ومقابل هذا أخذت مقادير معادلة من الخام السوفيتى من موانئ البحر الأسود لاستخدامه فى أسواقها فى أوروبا الغربية التى كان إمدادها المعتاد من البلاد الواقعة شرقى السويس قد عرقله أيضاً إغلاق القناة.

أما فى الفصول الأخيرة من الكتاب، فإن المؤلف يؤكد فيها على أن النفط يعد قوة عالمية. إنه كثيراً ما يحدثنا فى الفصل السابع عن كيفية الإعتماد على النفط فى العالم النامى وكيف كانت العلاقات المتداخلة بين البترول وبين الكثير من الأحداث السياسية والعسكرية. ويؤكد المؤلف على وجهة نظره هذه فى الفصل الثامن الذى بحث فيه بحثاً وافياً فى العلاقات الدولية والتنمية الإقتصادية العالمية وكيف تتأثر تلك العلاقات بخلفية أزمة النفط. أما فى الفصل التاسع فإنه يحاول من خلاله الإشارة إلى أن أزمة النفط ليست مستعصية على الحل، إذ توجد احتمالات كثيرة للعثور على مناطق ضخ للبترول، بالإضافة إلى مواصلة البحث عن بدائل للبترول. ولكن هذا كله لا ينفى - كما يقول المؤلف فى آخر صفحات كتابه - أن البترول يعد قوة عالمية، ويوماً بعد يوم تواصل صناعة النفط صنع الأنباء وكثيراً جداً ما لا يمكن تفسير الأنباء إلا فى ضوء بنيان القوة البترولية العالمية المعقد. وهذا إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على أهمية الموضوع الذى اختاره الباحث مجالاً لدراسته، وهو موضوع النفط وصلته بالقوة العالمية. وحديثه عن جميع المجالات فى هذا الكتاب تدلنا - كما سبق أن أشرنا - على أننا نجد أنفسنا أمام مؤلف غزير الإطلاع وواسع الخبرة أيضاً فى كل ما يتعلق بأزمة النفط من قريب أو من بعيد. نقول هذا رغم اختلافنا مع مؤلفه فى بعض الآراء التى قال بها.

الفصل الثانى عشر

الدكتور حسن الساعاتى،

وكتاب علم الإجتماع الخلدونى

ويتضمن هذا القسم:

أولاً: الدكتور حسن الساعاتى وحياته الفكرية.

ثانياً: كتاب: علم الإجتماع الخلدونى.

أولاً

الدكتور حسن الساعاتى

وحياته الفكرية.

الدكتور حسن الساعاتى وحياته الفكرية

يحتل الدكتور حسن الساعاتى فى تاريخ علم الإجتماع المعاصر مكانة كبيرة. لقد أثرى مكتبتنا العربية بالعديد من البحوث والكتب والدراسات والتى تعد بالغة الأهمية، بالإضافة إلى أكثر من عشرة بحوث باللغة الإنجليزية.

لقد جمع بين الجوانب النظرية والجوانب العملية التطبيقية، إيمانا من جانبه بالأساس النظرى للمشكلات الإجتماعية، بالإضافة إلى اعتقاده بأن الفكرلا يعد فكراً دقيقاً متكاملاً إلا إذا تحول إلى عمل وسلوك.

ولد حسن الساعاتى فى ٣٠ سبتمبر (أيلول) عام ١٩١٦م، والتحق بمدارس التعليم العام ثم الجامعة، فحصل على الليسانس الممتازة فى اللغة الإنجليزية وآدابها (قسم اللغة الإنجليزية) بكلية الآداب بالجامعة المصرية، وكان ذلك عام ١٩٣٨ وبعد حصوله على دبلوم فى التربية فى عام ١٩٣٩، أوفد فى بعثة وزارة المعارف إلى إنجلترا، وحصل على إجازة العلوم الإجتماعية والإدارة من قسم العلوم الإجتماعية والإدارة بمدرسة لندن للإقتصاد والعلوم السياسية بجامعة لندن، وكان ذلك فى يوليو عام ١٩٤١م. ومن نفس الجامعة حصل عام ١٩٤٢م على إجازة الصحة العقلية، ثم دكتوراة الفلسفة فى علم الإجتماع الجنائى عام ١٩٤٦م.

ومن الجدير بالذكر أن رسالته للدكتوراة كانت تجمع بين البعد النظرى، والبعد التطبيقى. لقد كان موضوع رسالته: جناح الأحداث فى مصر، مع بحث ميدانى فى مصر.

كان الدكتور حسن الساعاتى فور عودته من البعثة بإنجلترا، وحتى وفاته، شعلة نشاط. إنه لا يكل ولا يمل. لقد تدرج فى العديد من المناصب منذ عودته من

البعثة. فعمل مدرساً بالمعهد العالى للخدمة الإجتماعية (كلية الخدمة الإجتماعية – جامعة حلوان حالياً)، ومدرساً بمعهد العلوم الإجتماعية (جامعة الأسكندرية)، وأستاذاً مساعداً بالمعهد، ثم أستاذاً مساعداً بكلية الآداب – جامعة عين شمس وذلك ابتداء من عام ١٩٥٥م وحتى عام ١٩٦٠م.

وتدرج بعد ذلك في وظائف السلك الجامعي، فكان أستاذ كرسى الإجتماع بكلية الآداب – جامعة عين شمس، ووكيلاً للكلية، وعميداً لها (من عام ١٩٦٤ حتى عام ١٩٦٨) وعميداً لكلية الآداب – جامعة بيروت لمدة خمس سنوات (من عام ١٩٦٨ حتى عام ١٩٧٣م)، ورئيساً لقسم الإجتماع بكلية الآداب – جامعة عين شمس منذ عودته من بيروت عام ١٩٧٧م. ولم تنقطع صلته بالكلية وريادته العلمية حتى الآن، وظل حتى وفاته أستاذاً متفرغاً بقسم الإجتماع بآداب عين شمس.

ويؤمن حسن الساعاتى بأن مهام أستاذ الجامعة لا تنحصر داخل قاعات الدرس الأكاديمى، بل لابد أن يكون له أثره ودوره فى المجتمع. لقد أدرك بوضوح – وكما سنرى – أن المثقف الحقيقى هو من يضيف إلى تخصصه الدقيق، المعرفة الشاملة بالجوانب الإجتماعية العملية. لقد اعتقد الدكتور حسن الساعاتى أن من واجبه نحو المجتمع، الإسهام فى تقدمه ورقيه، وهذا يعد تعبيراً عن المواطنة بأجلى صورها ومعانيها.

إننا نجد له العديد من البصمات الواضحة والبارزة والمشرقة فى مجال الدراسات الإجتماعية داخل العديد من الجامعات المصرية والعربية. وعلى سبيل المثال نجده بالنسبة لجامعة حلوان واضعاً لخطة الدراسة وتفصيلات مقرراتها، ومشرفاً على تحويل العديد من معاهد جامعة حلوان، إلى كليات. وبالنسبة لجامعة القاهرة، مشاركاً فى التدريس منذ بداية نشأة شعبة الدراسات الإجتماعية بقسم الدراسات الفلسفية والإجتماعية بكلية الآداب، وكان ذلك فى العام الدراسى ١٩٤٧/ ١٩٤٨م

لقد قام بتدريس العديد من المناهج التى تجمع بين القضايا التنظيرية، وأسلوب العمل الإجتماعى. واهتم خلال تدريسه بمشكلات الريف والحضر فى مصر، ومشكلة السكان فى مصر. كما نجده مشاركاً فى تطوير خطة الدراسة بقسم الإجتماع بكلية الآداب – جامعة القاهرة، عن طريق إدخاله مقرر علم الإجتماع الصناعى، وإنشاء دبلوم الدراسات العليا فى علم الإجتماع الصناعى، وتطوير خطة الدراسة بهذا القسم وخاصة عندما كان نائباً لرئيس لجنة قطاع العلوم الإنسانية لتطوير خطط الدراسة فى كليات الآداب بجامعات القاهرة والإسكندرية وعين شمس وهى من أقدم الجامعات بجمهورية مصر العربية.

ولم يكن نشاط الدكتور حسن الساعاتى بالنسبة لجامعة الإسكندرية وجامعة عين شمس، والجامعة الأمريكية، أقل أهمية من نشاطه بجامعة حلوان وجامعة القاهرة. لقد شارك بالتدريس فى جامعة الإسكندرية، وأسهم فى تطوير خطة الدراسة بمعهد العلوم الإجتماعية وذلك بناء على الإقتراحات التى تقدم بها مع الأستاذ حسين كامل سليم، الذى كان وكيلاً لجامعة القاهرة، والدكتور محمد حلمى مراد، والدكتور على الجريتلى.

لقد اهتم خلال تدريسه بمعهد العلوم الإجتماعية بالإسكندرية بتوجيه طلابه إلى بحث الظواهر الإجتماعية بطريقة المسح الإجتماعى واستخدام الأسلوب الكمى. ويمكننا القول بأن هذا الإهتمام من جانبه كان امتداداً لإهتماماته منذ دراسته لدرجة الدكتوراة والتى سبق لنا الإشارة إليها.

ولم ينظر رائدنا الكبير الدكتور حسن الساعاتى إلى الظواهر الإجتماعية نظرة خيالية غير علمية، بل درسها بطريقة علمية كمية، فالنتائج لابد أن تكون مترتبة على أسباب محددة، أى وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات، أو العلل والمعلولات. ومما يدلنا على ذلك، اهتمامه بتدريس منهج البحث الإجتماعى

وطرائقه ووسائل جمع البيانات له. إن الهدف من هذا المنهج تعليم الطلاب نظرياً كيفية إجراء البحوث الإجتماعية بالعمل الميدانى، ثم التدريب العملى بعد ذلك، وهذا يعد من جانبه تدعيماً للمنهج الأمبيريقى فى البحث الإجتماعى، وهو المنهج الذى يؤمن به أستاذنا الكبير الدكتور حسن الساعاتى. إننا نجد ذلك واضحا غاية الوضوح فى قيامه ببحث ميدانى يعد الأول من نوعه فى ميدانى علم الإجتماع الصناعى والعمالى، وعلم الإجتماع الحضرى. وعنوان هذا البحث الذى نشر عام ١٩٥٨م، ونشر جزء كبير منه بالإنجليزية، "التصنيع والعمران: بحث ميدانى للإسكندرية وعمالها".

أما بالنسبة لجامعة عين شمس، والتى عمل بها الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى فترة طويلة وما زال يعمل بها، فقد أسهم فى مجال الدراسات الإجتماعية بها إسهامات كبيرة. وهل يمكن أن ننسى قيامه بتطوير خطة الدراسة فى قسم علم النفس والإجتماع بكلية الآداب منذ عام ١٩٥٩، وإنشاء دبلوم فى علم الإجتماع الجنائى، وإضافة التدريب العملى على البحث الإجتماعى، وإشرافه على إجراء مسح اجتماعى لقسم باب الشعرية فى عام ١٩٦٠، وحى الباطنية عام ١٩٦٦. لقد كان الهدف الأساسى من البحث الإجتماعى لحى الباطنية، مكافحة تجارة المخدرات به، واهتمامه بعقد العديد من المؤتمرات العلمية الثقافية، ومن بينها مؤتمر عن أبى الحسن الماوردى وقد عقد عام ١٩٧٥، ومؤتمر عن أبى بكر الرازى، أعظم أطباء العرب، وقد عقد عام ١٩٧٦، ومؤتمر عن دور علم الإجتماع فى تنمية المجتمع المصرى. لقد قدم العديد من البحوث فى هذه المؤتمرات، فكان بحثه فى مؤتمر الماوردى، تحت عنوان: الماوردى وآدابه، وبحثه فى المؤتمر العربى عن دور علم الإجتماع، تحت عنوان علم الإجتماع والتقدم فى مصر المعاصرة، وقد نشر هذا البحث بالإنجليزية فى مجلة العالم الثالث التى تصدر بألمانيا الغربية.

ولم يقتصر نشاط الدكتور حسن الساعاتى على الجامعات المصرية، إذ نجده ابتداء من عام ١٩٦٨ وحتى عام ١٩٧٣، مهتماً بتطوير خطط الدراسة بجامعة بيروت العربية، وإنشاء دبلوم فى الدراسات العربية والإسلامية تمنحه كلية الآداب بجامعة بيروت العربية. كما قدم مشروعاً بإنشاء كلية للعلوم الإجتماعية ووضع خطة الدراسة بها، وذلك بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية أثناء عمله كأستاذ زائر بها.

قلنا إن الدكتور حسن الساعاتى عالم الإجتماع المعروف كان وما يزال شعلة نشاط، وأن جهوده الأكاديمية لم تقتصر على الجامعات المصرية والعربية، إذ نجد له العديد من الإسهامات البارزة فى العديد من مراكز البحث العلمى وما أكثرها، ومن بينها المركز القومى للبحوث الإجتماعية والجنائية، المركز الإقليمى العربى للبحث والتوثيق فى العلوم الإجتماعية، بالإضافة إلى الهيئات الثقافية الكبرى، ونود أن نشير إلى نماذج من مجهوداته العلمية والثقافية والفكرية فيما يتعلق بتلك الأجهزة والمؤسسات الثقافية والعلمية.

فمن خلال عمله بالمركز القومى للبحوث الإجتماعية والجنائية، نجده مشاركاً فى تصميم العديد من البحوث الهامة والإشراف عليها، ومن بينها بحث عن منطقة أسوان عام ١٩٦٠. وقد اهتم بهذا البحث اهتماماً كبيراً وقد قابلته بأسوان أثناء عملى بمحافظة أسوان فى تلك الفترة، وبحث عن تنمية القرية المصرية، وبحث عن المجتمع النوبى الجديد ومواجهة مشكلاته، إذ بعد غرق منطقة النوبة بعد العمل بالسد العالى، تم إنشاء مجتمع نوبى جديد ببعض قرى ومراكز محافظة أسوان.

وأشرف الدكتور حسن الساعاتى من خلال عمله بالمركز القومى للبحوث الإجتماعة والجنائية على المهرجان العلمى لعالم الإجتماع الكبير ابن خلدون، وقدم فى المهرجان بحثاً بعنوان: المنهج العلمى فى مقدمة ابن خلدون. واشترك بالعديد من البحوث فى الحلقات الجنائية والندوات العلمية التى عقدها المركز، وقدم

العديد من البحوث من بينها، "التحليل الإجتماعى للشخصية: اتجاه جديد لفهم السلوك المنحرف"، وإشكالية العلوم الإجتماعية فى الوطن العربى.

وبالإضافة إلى نشاطه الكبير بالمركز القومى للبحوث الإجتماعية ودوره الفعال، نجده يعمل مستشاراً للبحث فى المركز الإقليمى العربى للبحث والتوثيق فى العلوم الإجتماعية، ورئيساً للأمانة الفنية لوضع القاموس العربى للعلوم الإجتماعية، ومحرراً لأربعين مصطلحاً فى هذا القاموس.

وللدكتور حسن الساعاتى إسهامات بارزة فى العديد من المجامع العلمية العربية والأجنبية، فهو عضو فردى فى الجمعية الإجتماعية الدولية، وأسهم بأكثر من بحث فى مؤتمرين تابعين لتلك الجمعية، وهما مؤتمر بأمستردام، ومؤتمر بالمكسيك. وعضو بالمجمع الدولى لعلم الإجتماع، وعضواً فى هيئة تحرير المجلة الدولية لعلم الإجتماع، ومجلة العالم الثالث والتى أشرنا إليها، كما انتخب عضواً ممثلاً لمصر فى لجنة السكان بالمجلس الإجتماعى والإقتصادى بهيئة الأمم المتحدة، للدورة الخامسة عشرة، ورئيساً للمجموعة العربية الأوروبية لبحوث العلوم الإجتماعية، وعضواً بالمكتب الدائم لاتحاد الإجتماعيين العرب، وتم تعيينه عضواً بالمجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والإعلام، وعضواً بشعبة الثقافة بالمجلس القومى للثقافة، والخبير الإجتماعى فى هيئة تخطيط مدينة الاسكندرية، وعضواً فى مجلس العلوم الإجتماعية بأكاديمية البحث العلمى، وخبيراً إجتماعياً فى المكتب الإستشارى لتخطيط المدينة المنورة، وعضواً بمجلس إدارة الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية.

وللدكتور حسن الساعاتى نشاط ملحوظ كمقرر للجنة الفلسفة والإجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة. لقد عملت معه سنوات طويلة بهذه اللجنة، وأشهد له بسعة الأفق وموضوعية النظرة. لقد قدم العديد من المقترحات والتى تحولت إلى واقع

عملى. عمل على دفع عجلة العمل فى سبيل إكمال موسوعة أعلام الفكر الإنسانى، تلك الموسوعة التى صدر الجزء الأول منها تحت إشراف الكتور إبراهيم بيومى مدكور، رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وقدر لى محاولة إكمال هذا العمل الكبير. قدم العديد من الإقتراحات حول بعض الكتب التذكارية عن أعلام قدامى وأعلام من المعاصرين. عهد إلىّ بالإشراف على الكتاب التذكارى عن يوسف كرم الذى صدر منذ سنوات وكان صاحب الفكرة فى بداية نشأتها، أستاذ الجيل، الدكتور زكى نجيب محمود، وأسند إلى الإشراف على الكتاب التذكارى الذى صدر عن رائد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى، الفيلسوف ابن رشد، والذى احتفلت دول العالم بمرور ثمانية قرون ميلادية على وفاته.

والواقع أن الروح الإجتماعية الديمقراطية للدكتور حسن الساعاتى قد خلقت الحماس والنشاط داخل نفوس وعقول أعضاء لجنة الفلسفة والإجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة، تلك اللجنة التى تعد من أكثر لجان المجلس نشاطاً.

قلنا إن الدكتور حسن الساعاتى لا يكل ولا يمل فكان له نشاطه البارز فى العديد من اللجان الثقافية، ومن هنا لم يكن غريباً أن تحرص أكثر الجمعيات الثقافية والإجتماعية على اختياره عضواً بها لنشاطه الجم وفكره الثاقب. لقد منح عضوية الجمعية الإحصائية الملكية بلندن منذ ما يقرب من خمسين عاماً، وتم تعينه عضواً بلجنة تفسير القرآن الكريم بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وعين عضواً بلجنة العلوم الإجتماعية بالشعبة القومية باليونسكو، وذلك فى عام ١٩٦٨، وعضواً فى المجمع العلمى المصرى، ذلك المجمع العريق. لقد انتخب عضواً بالمجمع فى مارس عام ١٩٨٩، وألقى فى ذلك المجمع محاضرة هامة بعنوان "العمران الجزرى فى صقلية وملامحه العربية". وانتخب فى مارس ١٩٩٠، عضواً بمجمع البحوث

الإسلامية بالأزهر، كما منح في مايو عام ١٩٩٠ الدكتوراة الفخرية في الدراسات الإسلامية من كلية الإمام الأوزاعي ببيروت.

عمل الدكتور حسن الساعاتي كأستاذ زائر بالعديد من الجامعات العربية والأجنبية ومن بينها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وجامعة أثينا، وجامعة لوفان وغيرها من الجامعات العريقة، إن هذه الجامعات وغيرها من جامعات عربية وغير عربية تعد حريصة على الإستفادة من علم وخبرة الرائد الكبير الدكتور حسن الساعاتي.

ونود أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر بعض كتب وبحوث ودراسات الأستاذ الدكتور حسن الساعاتي، وذلك حتى يتعرف شبابنا على معنى القدوة ومعنى الريادة بأجل معانيهما وصورهما، وحتى يدرك الجميع الفرق بين الأستاذ بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان ومدلولات ما أعظمها وما أروعها، وبين ما نجده الآن من أشباه الأساتذة، إنهم يحسبون أنفسهم في عداد الأساتذة وما هم بذلك، إنهم أشباه وإن كان أكثرهم لا يعلمون، إذ تعد كتاباتهم جهلاً على جهل.

نعم إن الأستاذ الدكتور حسن الساعاتي قد أدرك بوضوح وعمق مسئولية الأستاذ، مسئولية الكلمة. لقد قرأت أكثر أعمال الرجل العلمية، وأدركت تماماً أنه لا يتصدى للكتابة في أي موضوع يختاره إلا بعد استكمال وسائل البحث اللازمة. إنه يكتب بناء على منهج دقيق، ويرجع إلى حشد من المصادر والمراجع، وهذا يجعله يسير في بحوثه وكتاباته بثقة ويقين، إنني إذا كنت قد اختلفت مع الدكتور حسن الساعاتي في بعض الآراء الخاصة بمجال علم الإجتماع، والمجالات الثقافية بوجه عام، إلا أن هذا الإختلاف إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على عمق أفكاره، ودقة منهجه.

فمن بين دراساته وكتبه ومقالاته المؤلفة والمترجمة عن اللغة الإنجليزية:

- الحركة التعاونية فى بريطانيا.
- خدمة الشباب.
- فى علم الإجتماع الجنائى.
- علم الإجتماع القانونى.
- دراسة المجتمع (نظرياً وعملياً).
- التصنيع والعمران.
- دراسات فى علم السكان.
- التكنولوجيا والمجتمع.
- مدينة أبو حماد (مسح اجتماعى).
- حكمة لبنان (تحليل اجتماعى لأمثاله).
- علم الإجتماع الصناعى.
- تصميم البحوث الإجتماعية (نسق منهج جديد).
- التقدم العمالى والصناعى فى مصر المعاصرة.
- علم الإجتماع فى مصر وأثره فى التغير الإجتماعى.
- المنهج الوضعى عند الغزالى (أعمال مهرجان الغزالى: دمشق).
- تطور المدرسة الفكرية لعلم الإجتماع فى مصر منذ سنة ١٩٥٢.
- القرآن ومنهج البحث العلمى.
- منهج أبى الفداء فى البحث (بحث منشور بمجلة المعرفة بسوريا بمناسبة مرور سبعة قرون على وفاته).

- دراسة عن كتاب الأحلام للدكتور توفيق الطويل (الكتاب التذكارى عن الدكتور توفيق الطويل رائد الفلسفة الخلقية والذى سيصدر عن لجنة الفلسفة والإجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة).
- أصول الإجتماع فى القرآن (مجلة كلية العلوم الإجتماعية - جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية).
- أثر تطبيق التشريع الجنائى الإسلامى فى استتباب الأمن فى المملكة العربية السعودية (بحث ميدانى).
- دور التخطيط الإقليمى والحضرى فى التنمية الإجتماعية.
- التفكك العائلى: أسبابه وآثاره الأمنية (محاضرة بالمركز العربى للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض).
- الجوانب الإجتماعية للمسائل الأمنية المعاصرة.
- التغيرات الإجتماعية والعدالة الجنائية.
- النظريات الإجتماعية لتفسير السلوك الإجرامى.
- البدو والحضر عند ابن خلدون.
- المدخل الإسلامى للتعريف بالأسرة العربية (ندوة دور المرأة العربية فى وقاية المجتمع من الجريمة والإنحراف).
- الضبط الإجتماعى والجريمة.
- مناهج البحث الإجتماعى فى الوطن العربى وقضية التراث الفكرى.
- تخطيط المدن وسياسة الإسكان وصلتها بالحد من الجريمة.
- التكامل الأمنى ووقاية المجتمع من الجريمة.
- العلوم وتصنيفها فى الحضارة الإسلامية وأصنافها فى مقدمة ابن خلدون.
- أصول التنظير الخلدونى من القرآن والحديث.

- التحولات الحضارية فى العالم العربى: نحو نظرية عربية عامة.
- وقاية الشباب العربى من تأثير الغزو الثقافى الأجنبى.
- نسق القيم فى المجتمع والتغير الإجتماعى.

هذه أمثلة للدراسات والبحوث والمحاضرات التى تركها لنا الدكتور حسن الساعاتى، ويضاف إليها ما سبق أن ذكرناه فى دراستنا لأعمال الرجل بالعديد من الجامعات ومراكز البحث العلمى، وأيضاً ما تركه لنا من بحوث ودراسات باللغة الإنجليزية ويقترب عددها من خمسة عشر بحثاً ودراسة.

ومن الواضح وجود اتجاه دينى إسلامى بارز فى بحوث ومقالات الدكتور حسن الساعاتى. من الملاحظ أنه فى دراساته يربط بين الأسس النظرية والتطبيقات العملية الميدانية. إنه يقرر لنا ذلك فى أكثر كتبه ودراساته وبحوثه، كما يكشف عن أهمية الفكر فى بناء المجتمع. استمع إليه أيها القارئ العزيز وهو يقول فى السطور الأولى من مقالة له عن المجتمع الإسلامى: إن أول لبنة فى بناء المجتمع الإسلامى، لهى ممارسة العقل البشرى وظيفته الأولية، وهى جمع ذخيرة من المعرفة من أهل العلم وبهدى من فيض موحى به وإلهام، ومن كتب تنير مسالك الحياة الإجتماعية، بما تغذى به العقل من شتى ألوان الفكر. يغوص فيها لكى يؤدى وظيفته الأساسية، وهى تصنيف ما فى الذهن من تصورات وأفكار، ولمح ما يمكن أن يكون بين بعضها من ارتباطات، يبتكر لها تأويلات أصيلة، يفيد منها فى صياغة أنساق جديدة وتكوين تصورات مبتكرة. لذا كانت كلمة البدء من وحى السماء، التى نزل بها الرسول الملك جبريل عليه السلام على الرسول البشر محمد بن عبد الله، هى أمر بالقراءة هكذا تعليماً مباشراً معجزاً من غير قلم ومعلم.

ومن أبرز دراسات الدكتور حسن الساعاتى، وهو من هو فى مجال علم الإجتماع المعاصر، كتابه الهام "علم الإجتماع الخلدونى: قواعد المنهج". إن الرائد

الكبير إذا كان قد اهتم بميادين علم الإجتماع وترك لنا العديد من الدراسات العميقة والرائدة، فإنه قد اهتم بصفة خاصة بالبحث فى علم الإجتماع عند ابن خلدون. وهو يتعاطف كثيراً مع آراء ابن خلدون. لقد صدرت الطبعة الأولى لكتابه عن ابن خلدون منذ ما يقرب من ثلاثين عاماً أى عام ١٩٧٢، وقد استقبله القراء استقبالاً حافلاً، وصدرت عدة طبعات من هذا الكتاب أثناء حياة الدكتور حسن الساعاتى وقبل وفاته.

والقارئ لهذا الكتاب يدرك تمام الإدراك سعة اطلاع مؤلفه واهتمامه بالرجوع إلى مصادر ومراجع لا حصر لها فى مجال على الإجتماع عامة، وعن ابن خلدون بصفة خاصة. بالإضافة إلى أن شخصيته الدكتور حسن الساعاتى فى هذا الكتاب تعد واضحة وبارزة. إنه يناقش ويحلل ويوازن ويقارن بين منهج ابن خلدون من جهة، ومنهج كثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه فى المشرق العربى وفى المغرب الإسلامى. ويرى الدكتور الساعاتى أن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع فى العالم أجمع شرقاً وغرباً، فقد سبق فى ذلك "أوجيست كونت" الذى يعده الغربيون أول مؤسس لعلم الإجتماع فى الغرب، كما أن ابن خلدون هو أول من تكلم عن علم الإجتماع بوصفه علماً مستقلاً، أى له موضوع ومسائل ومنهج وأسلوب علمي يتميز به.

يقول الدكتور حسن الساعاتى فى تصديره لطبعة من طبعات كتابه: علم الإجتماع الخلدونى: لم يكن ابن خلدون كسابقيه من المفكرين الإجتماعيين كأفلاطون مثلاً، يتحدث دائماً عما ينبغى أن يكون فى جمهوريته الفاضلة، أو عن مجتمع مثالى تخيله وتخيل له تنظيماً معيناً. كذلك لم يكن من أولئك الأخلاقيين الذين سلكوا طريقة الدعوة إلى المبادئ التى تقررها الظواهر الإجتماعية وتقرها قيم الأمة ونظمها ويرتضيها عرفها الأخلاقى، تلك الطريقة التى اتبعها علماء الدين والأخلاق والخطابة وبعض الباحثين فى شئون الملك والسياسة كمسكويه فى كتابه

تهذيب الأخلاق، والغزالى فى مؤلفه إحياء علوم الدين، والماوردى فى كتابه أدب الدنيا والدين.

ويحلل حسن الساعاتى فى هذا الكتاب حياة ابن خلدون، الذى ولد فى أول رمضان سنة ٧٣٢هـ =٢٧ مايو ١٣٣٢ فى تونس، وتوفى بمصر فى السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨هـ = ١٧ مارس ١٤٠٦ ميلادية كما يحلل أبعاد العديد من المجالات التى تتعلق بشخصية ابن خلدون وإسهاماته الفكرية وخاصة فى مجال علم الإجتماع. فهو يعطينا العديد من المفاتيح لفهم شخصية ابن خلدون وأبعاد ثقافته المتنوعة العناصر، وأثر البيئة التى عاش فيها سواء بمصر أو ببلاد المغرب العربى، على آرائه فى مجال علم الإجتماع وعلم التاريخ.

لقد كان الدكتور حسن الساعاتى من خلال دراسته هذه عن ابن خلدون، ومن خلال مقالاته وبحوثه الأخرى عن ابن خلدون والتى سبق لنا ذكرها ونحن نتحدث عن أعماله الفكرية، حريصاً على أن يبين لنا مدى تمسك ابن خلدون بالإتجاه العلمى المنطقى، وبمنهج الملاحظة والمشاهدة، وكيف قام ابن خلدون باستخدام المنطق التطبيقى وتمحيص الأخبار، وغيرها من جوانب تكشف لنا عن الأهمية الكبرى لفكر ابن خلدون.

ولا يقف الدكتور حسن الساعاتى فى كتابه عن ابن خلدون عند حدود الدراسات التى قدمت عن ابن خلدون، بل نجده يكشف عما فيها من أوجه الصواب، والأوجه الخاطئة، وهذا إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على تمتع الدكتور حسن الساعاتى بحس نقدى بارز. إنه يعرض بأمانة موضوعية لكل الأقوال التى قيلت عن ابن خلدون، ثم ينتقل بعد ذلك إلى ترجيح رأى على رأى آخر، ونقد هذا الرأى أو ذاك من الآراء الخاصة بابن خلدون ومنهجه فى مجال علم الإجتماع وما أكثر هذه الآراء.

هذا هو عالم الإجتماع المعاصر الدكتور حسن الساعاتى والذى قضى قبل وفاته ما يقرب من نصف قرن باحثاً دارساً منقباً فى العديد من مجالات العلوم الإنسانية وخاصة ما تعلق منها بمجال علم الإجتماع كعلم من العلوم الإنسانية.

صحيح أننا نختلف مع الرجل حول العديد من الآراء التى قال بها، وحول المنهج الذى ارتضاه لنفسه فى دراسته، ولكن الإختلاف كما نقول دواماً من طبيعة الفلسفة والتفلسف.

ثانياً: كتاب علم الإجتماع الخلدونى

تأليف الدكتور: حسن الساعاتى



كتاب علم الإجتماع الخلدونى - تأليف د. حسن الساعاتى

يحتل كتاب علم الإجتماع الخلدونى (نسبة إلى ابن خلدون) مكانة كبيرة فى الدراسات الإنسانية الإجتماعية. إنه كتاب لا غنى عنه من قريب أو من بعيد لكل مهتم بعلم الإجتماع عامة، وقواعد المنهج عند ابن خلدون بصفة خاصة. إن مؤلف الكتاب الدكتور حسن الساعاتى كان رائداً من الرواد فى مجال علم الإجتماع فى عالمنا العربى المعاصر. وقد اهتم - بالدراسات الإنسانية الإجتماعية. وكان أستاذ علم الإجتماع بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب منذ ما يقرب من ثلاثين عاماً وعلى وجه التحديد فى يناير عام ١٩٧٢. وقد استقبله القراء استقبالاً حافلاً، وليس أدل على ذلك من صدور طبعات عديدة لهذا الكتاب.

والقارئ لهذا الكتاب يدرك تمام الإدراك سعة اطلاع مؤلفه واهتمامه بالرجوع إلى مصادر ومراجع لا حصر لها، فى مجال علم الإجتماع وخاصة ما تعلق منها بابن خلدون.

وشخصية كاتبنا الدكتور حسن الساعاتى تعد واضحة بارزة من أول سطر من سطور كتابه حتى آخر سطر فى الكتاب. إنه يناقش ويحلل ويوازن ويقارن بين منهج ابن خلدون من جهة، ومنهج كثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه من جهة أخرى. فابن خلدون فى نظر الرائد الكبير الدكتور حسن الساعاتى، هو المؤسس الأول لعلم الإجتماع فى العالم أجمع شرقاً وغرباً، فقد سبق فى ذلك "أوجيست كونت" الذى يعده الغربيون أول مؤسس لعلم الإجتماع فى الغرب، كما أن ابن

خلدون هو أول من تكلم عن علم الإجتماع بوصفه علماً مستقلاً، أى له موضوع ومسائل ومنهج وأسلوب علمي يتميز به.

يقول الدكتور حسن الساعاتى فى تصديره لإحدى طبعات هذا الكتاب البالغ الأهمية، كتاب علم الإجتماع الخلدونى: لم يكن ابن خلدون كسابقيه من المفكرين الإجتماعيين كأفلاطون مثلاً، يتحدث دائماً عما ينبغى أن يكون فى جمهوريته الفاضلة، أو عن مجتمع مثالى تخيله وتخيل له تنظيماً معيناً. كذلك لم يكن من أولئك الأخلاقيين الذين سلكوا طريق الدعوة إلى المبادئ التى تقررها الظواهر الإجتماعية وتقرها قيم الأمة ونظمها ويرتضيها عرفها الخلقى، تلك الطريق التى اتبعها علماء الدين والأخلاق والخطابة وبعض الباحثين فى شئون الملك والسياسة كمسكويه فى كتابه تهذيب الأخلاق، والغزالى فى مؤلفه إحياء علوم الدين، والماوردى فى كتابه أدب الدنيا والدين.

ويتضمن كتاب الدكتور حسن الساعاتى عن علم الإجتماع الخلدونى مجموعة من الفصول، يرتبط كل فصل منها بالفصل الذى يليه، وبحيث يمكن القول بأن الكتاب يكشف عن وحدة عضوية من النادر أن نجدها فى كتب عديدة فى مجال علم الإجتماع. إنه يحلل فى الفصل الأول حياة ابن خلدون الفكرية، ويدرس فى الفصل الثانى مقدمة ابن خلدون من حيث منهجها وأبوابها وعلومها، ويكشف فى الفصل الثالث عن منهج الشك والتمحيص عند ابن خلدون، ويعرض فى الفصل الرابع لكيفية دراسة الحقائق الإجتماعية وعن رأى ابن خلدون فى علم الكلام والفلسفة، والخصائص القومية لعرب المجتمع البدوى، ويناقش فى الفصل الخامس طبائع وسنن العمران البشرى كما يراها ابن خلدون فى مقدمته المشهورة، وينتقل فى الفصل السادس إلى الحديث عن أهمية القياس فى منهج ابن خلدون. ويكمل فى الفصل السابع والفصل الثامن أبعاد منهج ابن خلدون.

ويحلل الدكتور حسن الساعاتى أبعاد حياة ابن خلدون وهو يرجع فى ذلك إلى العديد من المصادر والمراجع القديمة منها والحديثة، فقد ولد ابن خلدون فى أول رمضان سنة ٧٣٢هـ = ٢٧ مايو عام ١٣٣٢م فى تونس. وتوفى بمصر فى السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨هـ = ١٧ مارس ١٤٠٦ ميلادية. وقد تنقل ابن خلدون بين العديد من البلدان وجمع فى حياته بين الجانب النظرى العلمى، والجانب العملى. ويعطينا الدكتور حسن الساعاتى العديد من المفاتيح لفهم شخصية ابن خلدون وأبعاد ثقافته الغنية والمتنوعة العناصر، وأثر البيئة التى عاش فيها سواء بمصر، أو ببلاد المغرب العربى على آرائه فى مجال علم الإجتماع والتاريخ ويدرس الدكتور حسن الساعاتى دراسة وافية كل جانب من جوانب المنهج عند ابن خلدون. ويمكننا القول بأن مؤلفنا الكبير قد استطاع تحليل أبعاد كل جزئية من الجزئيات التى تدخل فى إطار منهج ابن خلدون. ألم أقل لك أيها القارئ العزيز إننا أمام دراسة أكاديمية من الطراز الأول. دراسة بذل فيها مؤلفها سنوات طويلة واستطاع من خلالها الكشف عن جوانب وعوالم جديدة لم تكن معروفة لنا. إنه لم يقتصر على كتابات ابن خلدون، بل نجده يرجع إلى كتابات من سبقوه ومن عاشوا بعده، إذ أن الدراسة الأكاديمية تحتاج باستمرار إلى مقارنات كثيرة تكشف لنا عن فكرة التأثر والتأثير، تأثر المفكر بمن سبقوه، وتأثيره فى اللاحقين.

وكان الدكتور حسن الساعاتى حريصاً على بيان أهمية ابن خلدون فى مجال علم الإجتماع. حريصاً من خلال فصول كتابه على أن يبين لنا مدى تمسك ابن خلدون بالإتجاه العلمى المنطقى وبمنهج الملاحظة والمشاهدة. إننا نجد ذلك واضحاً فى صفحات كتاب علم الإجتماع الخلدونى، وذلك حين يحدثنا عن استخدام ابن خلدون للمنطق التطبيقى، وتمحيص الأخبار وغيرها من جوانب تكشف لنا عن الأهمية الكبرى للمفكر العملاق ابن خلدون.

ولا يقف الدكتور حسن الساعاتى فى كتابه عندحدود الدراسات التى قدمت عن ابن خلدون، بل نجده يكشف عما فيها من أوجه صواب، وجوانب خاطئة، وهذا إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على تمتع الدكتور حسن الساعاتى بحس نقدى بارز. إنه يعرض لكل الأقوال التى قيلت عن ابن خلدون فى أمانة وموضوعية، ثم ينتقل بعد ذلك إلى ترجيح رأى على رأى، ونقد هذا الرأى أو ذاك من الآراء الخاصة بمجال علم الإجتماع عند ابن خلدون وما أكثر تلك الآراء.

والواقع أننا نجد أنفسنا أمام دراسة دقيقة. دراسة توافرت لها شروط البحث الأكاديمى والتحليل الموضوعى الجاد. دراسة تكشف عن جهد فكرى قام به مؤلفنا الرائد الدكتور حسن الساعاتى. ومن واجبنا كباحثين فى الدراسات الإنسانية الإجتماعية أن نقدر للدكتور حسن الساعاتى أمانته العلمية الأكاديمية والتى يلتزم بها فى كتاباته وما أكثرها. نقول هذا رغم أننا نختلف مع الدكتور حسن الساعاتى حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها، بالإضافة إلى الخلاف معه حول منهج دراسته

الفصل الثالث عشر

كتاب: ابن سينا وتلاميذه اللاتين

تأليف د. زينب محمود الخضيرى



كتاب: ابن سينا وتلاميذه اللاتين
تأليف د. زينب محمود الخضيرى

تحتل الدراسات السينوية مكانة هامة فى تاريخنا الفلسفى العربى. فابن سينا يعد فيلسوفاً من فلاسفة المشرق الكبار. وقد وضع بصماته على تاريخ الفكر فى عصره وعلى العصور التى جاءت بعده. ولعل مما يدلنا على أهمية هذا الفيلسوف وفلسفته، أننا حتى الآن نجد العديد من الدراسات والبحوث التى تعالج جانباً أو أكثر من الجوانب التى بحث فيها فيلسوفنا ابن سينا. فالمشكلات التى بحث فيها والحلول التى قدمها بعد دراسة كل مشكلة من المشكلات الفلسفية وما أكثرها، تحتاج منا إلى المزيد من الدراسة والتأمل وسواء اتفقنا معه أم اختلفنا معه فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها.

ومن الموضوعات التى ما زلنا فى أمس الحاجة إلى التصدى لها ودراستها، أثر ابن سينا على اللاتين، أثر ابن سينا على هذا المفكر أو ذاك من المفكرين الذين عاشوا بعده. وهل كان هذا الأثر إيجابياً أم سلبياً؟ وهل نجد أثراً فعلاً لابن سينا وفكره فى بلورة مجموعة من الآراء التى نجدها عند فلاسفة ومفكرين بعده، أم أن الأمر لا يعدو كونه توارد خواطر؟ أى من المفكرين اللاتين كان متأثراً بابن سينا؟ وما هى المشكلات التى بحث فيها ابن سينا وكان لها صداها على تلاميذه اللاتين؟ هل توجد فعلاً لابن سينا فلسفة متميزة وبصورة تختلف عن فلسفة فلاسفة اليونان من أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين؟ ما هى مشكلة الحكمة المشرقية التى يتحدث عنها ابن سينا فى أكثر من كتاب من كتبه؟ هل كان ابن سينا مجرد مردد لآراء من سبقه وبحيث كان معبراً عن صوت سيده أرسطو، أو سيده أفلوطين... إلى آخر

التساؤلات والمشكلات التى ما زلنا نجدها مثارة فى مؤلفات العرب المعاصرين ومؤلفات المستشرقين.

لهذا كله كانت سعادتنا بصدور دراسة قيمة ومتميزة، وهى الدراسة التى قامت بها الزميلة الدكتورة زينب محمود الخضيرى، وبذلت فيها أقصى جهدها وبحيث يمكننا القول إن من يريد دراسة الفلسفة السينوية مستقبلاً، وخاصة من زاوية أثرها على اللاتين، لن يكون بإمكانه تخطى الدراسة العميقة الممتازة التى قدمتها مؤلفتنا فى كتابها "ابن سينا وتلاميذه اللاتين". إن هذه الدراسة تعد خير وفاء من الإبنة لأبيها، إذ أن الدكتورة زينب هى ابنة أستاذنا الكبير محمود الخضيرى، وهو من هو فى مجال الدراسات الفلسفية عامة، وابن سينا وديكارت على وجه الخصوص.

وقبل مناقشتى النقدية لكتاب "ابن سينا وتلاميذه اللاتين"، الكتاب الذى قامت بتأليفه - كما قلنا - الدكتورة زينب الخضيرى، أقول إن الكتاب يقع فى ٢٠٧ صفحة ويتضمن مقدمة وبابين، ويشتمل كل باب منهما على مجموعة من الفصول، وذلك بالإضافة إلى خاتمة وقائمة بالمراجع العربية وغير العربية.

موضوع الباب الأول، أثر موقف ابن سينا من أرسطو فى بعض فلسفات العصور الوسطى. وقد انقسم هذا الباب إلى خمسة فصول تعد مرتبة ترتيباً منطقياً ومترتبة على عنوان الباب، وهذه الفصول هى:

- ابن سينا بين أيدى اللاتين.
- ابن سينا وأرسطو.
- جيوم دوفرنى بين أرسطو وابن سينا.
- توما الأكوينى مؤسس صرح الأرسطية المؤمنة.
- روجر بيكون بين أرسطو وابن سينا.

ولنحاول الآن الإشارة إلى بعض القضايا الرئيسية التى أثارتها المؤلفة فى دراستها لفصول هذا الباب، والمقدمة التى سبقت هذه الفصول:

تشير المؤلفة ابتداء من الصفحات الأولى لكتابها إلى مشكلة هامة، كانت وما زالت موضع اهتمام كثير من الباحثين فى الفلسفة السينوية، وهى مشكلة حقيقة الفلسفة المشرقية عند ابن سينا، بل إن المؤلفة قد بحثت فى هذه المشكلة بحثاً مستفيضاً فى أكثر فصول كتابها، وذلك لكى تبين أن بعض المفكرين الغربيين بعد ابن سينا لم يكن تأثرهم بابن سينا المتابع للفلسفة الأرسطية المشائية، بل كان منهم، كروجر بيكون مثلاً، من تأثر بالفلسفة الخاصة لابن سينا والتى لم يكن فيها مجرد متابع لأرسطو، بل كانت له شخصيته الخاصة، ونقصد بتلك الفلسفة الخاصة، الفلسفة التى يطلق عليها ابن سينا، الفلسفة المشرقية.

بالإضافة إلى أن المؤلفة تريد من وراء ذلك، تصحيح بعض الأخطاء التى شاعت عند بعض المستشرقين ومن بينهم رينان **E. Renan** والتى تتمثل فى القول بأن الفلسفة العربية ما هى إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية. تقول المؤلفة (ص٩): دراستى هذه إثبات لخطأ رينان الذى شاع بين الباحثين بحيث بات كالمقولة العقلية وأعنى بهذا الرأى كون الفلسفة الإسلامية ما هى إلا موسوعة الفلسفة اليونانية وقد كتبت بحروف عربية. فها هو ابن سينا يعرض فى فلسفته المشرقية عن الفلسفة اليونانية جملة،مقللاً من شأنها. وإذا كان ثمة حرص على إبراز مشائية ابن سينا، فلابد أن يكون ثمة حرص مقابل من جانبنا نحن الباحثين العرب على إبراز "مشرقية" ابن سينا، وأن نعنى بتحقيق ونشر طبيعيات وإلهيات الفلسفة المشرقية ومخطوطاتها الموجودة فى خزانة مكتبات تركيا تنتظر من يخرجها إلى النور.

هذا ما تقوله المؤلفة فى الصفحات الأولى من كتابها. والواقع أنها ناقشت مناقشة تفصيلية هذه المشكلة، مشكلة الفلسفة المشرقية لابن سينا، وهل لابن سينا

فلسفة مشرقية خاصة به، وتختلف عن الفلسفة التي تابع فيها أرسطو والتي ظهرت من خلال كثير من مؤلفاته ورسائله. وقد رجعت الباحثة إلى العديد من الدراسات والمقالات التي تعرضت لهذه المشكلة وناقشت كل رأي من الآراء التي قال بها هذا الباحث أو ذاك من الباحثين العرب والمستشرقين الأوروبيين.

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن موضوع "الفلسفة المشرقية" لابن سينا، إذا كان من الموضوعات الصعبة الشائكة، إلا أننا يجب أن نضع في الإعتبار أن ابن سينا في كلامه عن تلك الفلسفة كان لا يخلو من الغرور والإدعاء فالجزء الأول من الحكمة المشرقية والذي تم طبعه وهو الخاص بمنطق المشرقيين لا نجد فيه أشياء جديدة جوهرية تخالف الآراء الأرسطية. وإذا كانت الأجزاء الأخرى من طبيعيات وإلهيات لم يتم تحقيقها بعد، إذ أنها كما أشار الأب قنواتي والدكتورة زينب الخضيري، ما زالت مخطوطة، فإننا لا نتوقع من خلالها وجود فلسفة متميزة تماماً لابن سينا، وخاصة إذا وضعنا في الإعتبار أن كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا، وهو من الكتب التي وضعها للخاصة كما يقول، يعد آخر ما ألف الشيخ الرئيس ابن سينا. وإذا كنا نجد نوعاً من الشخصية والإجتهاد من جانب ابن سينافي هذا الكتاب وخاصة في طريقة العرض، وفي تخصيصه قسماً للتصوف، إلا أنه من السهل رد كثير من الآراء السينوية في هذا الكتاب، كتاب الإشارات والتنبيهات، إلى مصادر يونانية ومصادر فارسية هندية، بل إن ابن سينا في تصوفه لم يكن مبتعدا ابتعاداً تاماً عن الآراء الفلسفية التي قال بها فلاسفة اليونان من أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين. صحيح أن هذا التأثر من جانبه لا يقلل من أهمية ابن سينا في تاريخ الفلسفة العربية، إذ أن كل مفكر وكل فيلسوف لابد وأن يتأثر بالسابقين، إذ لا يوجد فينا أصيل وذلك إذا فهمنا الأصالة بمعنى عدم التأثر بالسابقين إطلاقاً، ولكن كان من واجب ابن سينا عدم المبالغة والإسراف في إعلانه عن وجود فلسفة تختلف عن الفلسفة المشائية.

ومهما يكن من أمر فإن موضوع الحكمة المشرقية لا يمكن تقديم رأى قاطع حوله وذلك كما أشارت الدكتورة زينب الخضيرى، طالما أن هناك احتمالات بوجود أقسام للحكمة الطبيعية والإلهية من كتاب الحكمة المشرقية، لم تحقق بعد ولم تخرج إلى النور.

وإذا كانت الزميلة الدكتورة زينب الخضيرى قد حللت تحليلاً فلسفياً رائعاً أثر بعض فلاسفة العرب وخاصة ابن سينا وابن رشد فى بلورة العديد من الأفكار التى قال بها جيوم دوفرنى وتوما الأكوينى وروجر بيكون، فإنه كان من الأفضل الوقوف بطريقة أكثر تفصيلاً حول قضية التأثر والتأثير. وأقول "قضية" نظراً لأنه ليس من الضرورى إذا وجدنا مجموعة من الأفكار قال بها أحد الفلاسفة، إرجاع هذه الأفكار إلى تأثره أو نقله أفكاراً عن فلاسفة سبقوه. وقد نجد فكرة واحدة عند اثنين من الفلاسفة، ومع ذلك توصل كل فيلسوف منهما إليها بمفرده ودون التأثر بفكرة الفيلسوف السابق عليه. وكم أسرفنا فى عقد مقارنات بين الغزالى وديفيد هيوم، بين الغزالى وديكارت، بين الغزالى وكانت، بين ابن سينا وديكارت. بين الغزالى وهيوم فى مجال السببية، والغزالى وديكارت فى مجال الشك، والغزالى وكانت Kant فى مجال النقد، وابن سينا وديكارت فى مجال النفس، أو الكوجيتو الديكارتى: أنا أفكر فأنا موجود.

هذا الإسراف فى عقد المقارنات والتى لا نجد لأكثرها أى مبرر من المبررات، لا نجده فى كتاب "ابن سينا وتلاميذه اللاتين" للدكتورة زينب محمود الخضيرى. لقد ناقشت موضوع المقارنات، موضوع التأثر والتأثير بطريقة منطقية هادئة ورجعت فى سبيل ذلك إلى حشد من الكتب العربية والكتب غير العربية، وذلك إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على حس فلسفى واضح عند مؤلفة الكتاب. إنها قد تجنبت المبالغات والأسلوب الخطابى الإنشائى فى دراستها لإمكانية أو احتمالية

تأثر هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة الغرب فى العصور الوسطى أو فى عصر النهضة، بفيلسوف أو أكثر من فلاسفة العرب من أمثال ابن سينا وابن رشد وليرجع القارئ العزيز على سبيل المثال إلى صفحات ٣٠، ٥٠، ٥١، ٥٤، ١١٤، ١١٦، ١١٧، وسيتبين له مدى دقة المؤلفة فى حديثها عن موضوع التأثر والتأثير. إنها تضع الفروض والإحتمالات ولا تلجأ كما قلنا إلى لغة القطع، لغة الخطابة والبلاغة. إنها تلجأ إلى الحوار الهادئ مع نفسها تارة ومع القارئ تارة أخرى. وكم نحن فى أمس الحاجة إلى هذا الحوار وهذه المناقشة الموضوعية الهادئة وذلك بعد أن غلبت على أكثر بحوثنا الفلسفية الحالية لغة الصوت العالى، لغة الصراخ، لغة الخطابة المنبرية، لغة الطبل، وإن كان طبلاً أجوف، ولكن أكثرهم لا يعلمون.

وعلى سبيل المثال وكدليل على الحذر من جانب المؤلفة وعدم التسرع فى عقد المقارنات بل الالتزام بالموضوعية والدقة، ما تقوله المؤلفة فى ص٥١ من كتابها. إنها تقول "وبما أننى أثبت فى دراستى هذه أن بيكون كان قد تأثر بابن سينا من حيث ثورته على أرسطو، فكان فى الإمكان اثبات تأثر ديكارت بطريق غير مباشر بابن سينا. إلا أننى تبينت بعد أن قطعت شوطاً فى هذا المقام أن موقف كل منهما كان مختلفاً عن الآخر. فابن سينا ثار على التراث كافة، إذ استبدل التراث الفارسى بالتراث المشائى إلا أنه لم يثر على كل أنواع التراث المشائى، أما ديكارت فقد لفظ التراث الأرسطى وقاطع كل تراث فلسفى سابق أى كانت ثورته شاملة وجذرية تماماً من أجل هذا عدلت عن القيام بهذه المقارنة المغرية للغاية بين موقف الشيخ الرئيس وموقف أبى الفلسفة الحديثة، من التراث".

وقبل أن ننتقل إلى الباب الثانى من أبواب الكتاب، أود أن أشير من جانبى إلى بعض الملحوظات، وبعضها ملحوظات جزئية، وذلك بالإضافة إلى ما قلته عن موضوع الفلسفة أو الحكمة المشرقية، تلك الحكمة التى وإن كانت تعد اجتهاداً من

جانب ابن سينا، إلا أنها من نوع الإجتهاد الضيق المحدود وذلك رغم ادعاءات ابن سينا ومبالغاته وكأنه قد أتى بما لم تأت به الأوائل. إنها فى جوانبها مجموعة من التلفيقات والتراكمات عن السابقين. ويبدو أن حب ابن سينا للظهور وتقلده بعض المناصب الكبرى، وحياته الشخصية والإجتماعية الصاخبة وجريه وراء اللذات الحسية قد لعبت دورها وبحيث أدت إلى إطفاء شعلة التفلسف الصادق عند فيلسوفنا ابن سينا، أدت إلى عدم إنجازه للوعود التى وعدنا بها.

من هذه الملحوظات التى أود أن أذكرها:

١- تذكر المؤلفة بعض الأسئلة التى وجهها الملك فردريك الثانى ملك صقلية فى القرن الثالث عشر إلى ابن سبعين. وتقول: عالم الكلام الأندلسى ابن سبعين (ص١٦). والصحيح أنه كان يمثل التصوف الفلسفى وليس علم الكلام.

٢- تشير المؤلفة إلى أسباب انتشار التيار السينوى لدى اللاتين المسيحيين، وترجع إلى أن فلسفة ابن سينا جاءت فى ثوب دينى جعلها تتفوق على فلسفة أرسطو ذاته (ص٣١) وإذا كان هذا يعد صحيحاً إلى حد كبير، إلا أنه كان من الأفضل بالإضافة إلى ذلك، طرح سؤال ومحاولة الإجابة عنه من جانب المؤلفة. وهذا السؤال هو: وهل نجح ابن سينا فعلاً فى موضوع التوفيق وبحيث أصبحت فلسفته فلسفة دينية؟ ما أسباب هجوم الغزالى إذن على بعض آراء الفلاسفة وخاصة ابن سينا؟ هل الترحيب بالفلسفة السينوية من جانب اللاتين والضيق بها من جانب الغزالى، ألا يعتبر ذلك دليلاً على رحابة تفكير اللاتين، وضيق أفق الغزالى وعقليته الرجعية. سؤال تدور فى فلكه أسئلة أخرى، كان منتظراً من المؤلفة الفاضلة محاولة الإجابة عنها.

٣- محاولة التفرقة بين مجموعة من الكتب لابن سينا تتجه اتجاهاً مشائياً أرسطياً، ومجموعة أخرى لابن سينا تتجه اتجاها صوفياً أفلوطينياً، هذه المحاولة وإن

كانت محاولة هامة (ص٥٦ وما بعدها)، إلا أننا لابد أن نضع فى اعتبارنا أن ابن سينا حتى فى كتابه الشفاء والذى يقال عنه إنه يعد متابعة للإتجاه الارسطى. نقول إن ابن سينا فى هذا الكتاب قد أضاف إلى التيار الأرسطى تيارات افلاطونية وتيارات أفلوطينية. وهذا كله يؤدى إلى وجود مشكلات شائكة تعترضنا إذا قلنا بازدواجية فكر ابن سينا. وقد حاولت من جانبى مناقشة بعض تلك المشكلات حين درست تصوف ابن سينا فى كتابى "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" وقد وجدت ابن سينا حتى وهو يتحدث عن بعض أبعاد التمييز بين الزاهد العابد العارف، والزاهد العابد غير العارف، إنما كان مستفيداً من بعض الجذور الأرسطية. وحسنا ما فعلته الدكتورة زينب الخضيرى وذلك حين ذكرت العديد من الآراء حول تلك المشكلة وحتى تتيح للقارئ التوصل إلى رأى يعد أكثر رجحاناً.

٤- رأى الزميل الدكتور محمد عابد الجابرى والذى ذكرته المولفة الفاضلة فى (ص٧٠ من كتابها) كان يحتاج إلى مناقشة تفصيلية، بل نقدية. فموضوع عقلانية الفارابى، وموضوع وحدة الكون عند الفارابى، وموضوع الخلاف بين ابن سينا والفارابى، بل دحض ابن سينا لآراء الفارابى، كما يقول د. محمد عابد الجابرى. كل هذه موضوعات أو أحكام تحتاج إلى إعادة نظر. فكم نجد التيار الفارابى سائداً على الفلسفة السينوية ومسيطراً على ابن سينا سيطرة شبه تامة حتى فى مجال الزعم بوجود حكمة مشرقية متميزة لابن سينا.

٥- تشير المؤلفة الدكتورة زينب الخضيرى إلى عبارة ابن سينا التى اختلف حولها الدارسون والشراح، وهل تعنى أن ابن سينا قد تبه إلى حقيقة كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس، ذلك الكتاب الذى نسب خطأ إلى أرسطو، فى حين أنه فى حقيقته مقتطفات من التاسوعة الرابعة والخامسة والسادسة من كتاب التاسوعات

لأفلوطين. وعبارة ابن سينا فى إحدى رسائله هى: "وأوضحت شرح المواضع المشكلة فى النصوص إلى آخر أثولوجيا... على ما فى أثولوجيا من المطعن". وإذا كانت المؤلفة قد وقفت عند هذه العبارة وقامت بمناقشتها، وهل تعنى أن ابن سينا قد تنبه إلى حقيقة كتاب أثولوجيا أم أنه على العكس من ذلك لم يتنبه إلى حقيقة ذلك الكتاب، فإننى من جانبى أرجح أن ابن سينا شأنه فى ذلك كالفارابى، قد وقع هو الآخر فى تلك المشكلة، وقد يكون هذا هو السبب الذى أدى به إلى الخلط فى بعض المجالات بين الفلسفة الأرسطية والفلسفة الأفلوطينية.

٦-تشير المؤلفة إلى رأى جيلسو ن gilson حول فكر روجر بيكون (ص١١٤ من كتابها) والذى يكشف فيه عن تناقض فى فكر بيكون حين دعا إلى التجريب وفى نفس الوقت يؤكد سيادة اللاهوت. وتختلف المؤلفة مع جيلسون فى الرأى الذى يقول به. وأرى من جانبى أن تصور بيكون للاهوت وأنه يحوى كل المعارف، قد يؤدى إلى التقليل من أهمية التجربة عنده. فالعلم له مجاله والدين له مجاله، وكم يؤدى إلحاق العلم بالدين إلى الكثير من الإشكالات التى لا نهاية لها.

وتنتقل الدكتورة زينب الخضيرى من تحليلها الرائع لموضوعات الباب الأول، إلى دراسة شاملة لأثر نظرية النفس السينوية على بعض فلسفات العصور الوسطى وخاصة عند جيوم دوفرنى وتوما الأكوينى. وهذا هو موضوع الباب الثانى من كتابها. وقد تضمن هذا الباب ثلاثة فصول وذلك على النحو التالى:

١- نظرية النفس عند ابن سينا.

٢- نظرية النفس عند جيوم دوفرنى

٣- نظرية النفس عند توما الأكوينى.

لقد رجعت المؤلفة فى دراستها للموضوعات التى بحثت فيها داخل نطاق هذا الباب إلى العديد من المصادر والمراجع الرئيسية والأصيلة. وناقشت مناقشة موضوعية العديد من الآراء التى ذهب إليها كثير من الباحثين الذين تعرضوا لدراسة موضوع النفس عند ابن سينا وما أكثرهم. كما حللت مواضع الإتفاق والإختلاف بينه من جهة وبين جيوم دوفرنى من جهة أخرى. بالإضافة إلى نقاط الإلتقاء ونقاط الإبتعاد بين الشيخ الرئيس ابن سينا فى دراساته النفسية، وبين أكبر فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى، ونعنى به توما الأكوينى. والقارئ لهذه الفصول الثلاثة يدرك تمام الإدراك الجهد الذى قامت به المؤلفة فى مجال قراءة النصوص التى تركها لنا ابن سينا، وأيضاً سعة اطلاعها على آراء الفلاسفة الذين تأثروا بكتابات ابن سينا فى مجال النفس.

وأود أن أشير من جانبى إلى بعض النقاط التى أثارتها المؤلفة:

١- تشير المؤلفة إلى إمكانية التفرقة بين نظرة ابن سينا إلى النفس على اعتبار أنها كمال أول، ونظرته إليها على أنها صورة أو كمال، وأن هذا يعد تطوراً فى فكر ابن سينا. والواقع أنه لا توجد إمكانية للتفرقة، إذ أن ابن سينا يعد أرسطيا فى تعريفه للنفس، وإن كان قد اختلف مع أرسطو، حين برهن على خلود النفس، وذلك على العكس من أرسطو. فابن سينا فى تعريفه للنفس يعد أرسطيا كما ذهبت الآنسة جواشون، ويعد أفلاطونياً فى برهنته على الخلود كما ذهب جارديه.

٢- حللت المؤلفة تحليلاً دقيقاً مشكلة العلاقة بين النفس والجسم عند ابن سينا (ص١٢٧ وما بعدها) وهل يقول ابن سينا بوجود للنفس قبل وجود الجسم أم أنه لا يقول بوجود نفس إلا مع وجود البدن. وأشارت المؤلفة إلى مشكلة القصيدة العينية لابن سينا والتى قد يفهم منها أسبقية وجود النفس على وجود البدن،

والنفس لا توجد مفارقة للجسد إلا بعد الموت. والقصيدة العينية يمكن تأويلها تأويلاً مجازياً. فإذا كان ابن سينا يقول: هبطت إليك من المحل الأرفع، فإن الهبوط هنا لا يعنى وجوداً للنفس فى عالم قبل دخولها الجسم. وموقف ابن سينا من العلاقة بين النفس والجسم، وأن العلاقة بينهما هى علاقة المعية وليست علاقة الأسبقية، كان منتظراً ومتوقعاً سواء من جهة تعريفه للنفس أو من جهة كونه طبيباً عالماً.

والواقع أن النطاق المرسوم لهذه الدراسة قد لا يتسع لمناقشة كل القضايا والمشكلات التى قامت ببحثها ودراستها الدكتورة زينب الخضيرى فى كتابها "ابن سينا وتلاميذه اللاتين". وإذا كنا من جانبنا نختلف معها حول رأى أو أكثر من الآراء التى ذهبت إليها، فإن طبيعة الآراء السينوية تسمح بهذا الخلاف فى الرأى.

لقد قدمت المؤلفة للباحثين والمهتمين بفلسفة ابن سينا وأثره على اللاتين، بحثاً دقيقاً. ودراستها تعد دراسة متميزة بين الدراسات السينوية الأخرى. لقد قامت الباحثة بسبر أغوار الآراء السينوية ورجعت فى سبيل ذلك إلى مصادر ومراجع لا حصر لها. إنها دراسة أكاديمية دراسة متأنية تعتمد على منهج دقيق متكامل، وليست من تلك الدراسات المتسرعة فى مجال الفلسفة العربية والتى يقدمها أشباه الباحثين وتعد جهلاً على جهل. وهذه الدراسة التى قدمتها الدكتورة زينب الخضيرى للمكتبة العربية وبذلت فيها أقصى جهدها من نوع الدراسات التى لا يمكن أن يستغنى عنها الباحث فى الفلسفة العربية من قريب أو من بعيد. ويقينى أن روح ابن سينا ترفرف الآن حول جسده وهى فرحة وسعيدة وهانئة بالدراسة الرائعة التى قدمتها عن فلسفته الدكتورة زينب الخضيرى.

الفصل الرابع عشر

كتاب: تحليل العلاقات الدولية

تأليف: كارل دويتش

ترجمة: محمود نافع

مراجعة: نور الدين الزرارى

كتاب: تحليل العلاقات الدولية
تأليف/ كارل دويتش - ترجمة/ محمود نافع

يعد كتاب تحليل العلاقات الدولية من الكتب الهامة فى مجال علم السياسة فى العصر الحديث بوجه عام، ومجال العلاقات الدولية بوجه خاص. إنه كتاب لا غنى عنه للمتخصص وللقارئ المثقف أيضاً، إذ أن المواطن فى العصر الحديث بصفة خاصة لابد له وأن يعرف شيئاً عن طبيعة العلاقات الدولية وما تقوم عليه هذه العلاقات من أسس سياسية وأسس اقتصادية وأسس اجتماعية.

لقد قام بتأليف هذا الكتاب كارل دويتش عام ١٩٧٧، أى أنه من الكتب الحديثة ومن هنا كان هذا الكتاب ضرورياً لمعرفة التطورات السياسية المعاصرة وصلتها بما سبقها من أحداث وتطورات عالمية. وقام بترجمته محمود نافع، وراجع الترجمة نور الدين الزرارى. وتقع الترجمة العربية فى أكثر من ثلثمائة صفحة.

والدكتور كارل دويتش مؤلف الكتاب يعد من المهتمين اهتماماً كبيراً بالسياسة الدولية، إنه أستاذ بجامعة هارفارد ورئيس رابطة علم السياسة الدولية والرئيس السابق لجمعية العلوم السياسية الأمريكية وقد ألف العديد من الكتب فى مجال السياسة بوجه عام من بينها كتابه عن القومية وكتابه عن العلاقات أو المواصلات الإجتماعية، وكتابه عن أعصاب الحكومة وكتابه عن القومية وبدائلها.

ويقع الكتاب الذى نعرض له الآن، أى كتاب تحليل العلاقات الدولية فى عشرين فصلاً بالإضافة إلى مقدمة يحلل فيها الكاتب أهمية موضوع كتابه.

أما الموضوعات الهامة التى تحتل عناوين بعض فصول الكتاب فهى على النحو التالى:

١- أدوات التفكير وبعض المفاهيم الأساسية.

٢- القوة والدولة القومية.

٣- الممثلون فى السياسة الدولية.

٤- المجموعات والمصالح.

٥- قوة جماعات الصفوة.

٦- كيف تتحكم دولة فى نفسها.

٧- كيف تصنع السياسة الخارجية.

٨- كيف تنشأ الصراعات بين الدول.

٩- الهيئات العالمية من أجل الأغراض العامة.

١٠- المنظمات الإقليمية كطريق نحو التكامل.

وقبل أن ننتقل إلى دراسة أبرز الجوانب التى نجدها فى فصل فصل من الفصول العشرين التى كما قلنا يتضمنها هذا الكتاب الهام، نود أن نقول إننا إذا نظرنا إلى الكتاب نظرة مجملة وشاملة فإنه يتبين لنا أن المؤلف كان حريصاً على أن يحلل العوامل الكثيرة التى تساهم فى المحاولات المستمرة التى تبذلها دولة من الدول لتكييف العالم من جهة وتكييف نفسها حسب أوضاع العالم من جهة أخرى. ولهذا نجد المؤلف يبين لنا التعديلات الهامة التى تقوم بها دول العالم فى هذا المجال وهى القوة النووية، والموارد المحددة، ويقظة الشعوب والأجناس التى كانت فيما سبق مصابة بنوع من الكسل والخمول. ومن هنا فقد أدى ذلك بالمؤلف إلى أن يبحث باستفاضة فى الإهتمامات البارزة فى العلاقات الدولية وفى قوة الدولة وكيفية تكوين السياسة الخارجية وأسباب الحروب ووسائل تجنبها.

ويمكن القول بأن المؤلف رغم أنه حاول جهده البحثى فى كل موضوع على حدة بحيث خصص لكل موضوع أو مشكلة فصلاً من فصول كتابه،إلا أننا نجد

فى أحيان قليلة نوعاً من الخلط والإضطراب بين موضوع وموضوع، بالإضافة إلى أن المؤلف فى دراسته لبعض الموضوعات وما يدور حولها من آراء وحلول، كان يكتفى بذكر بعض الآراء والحلول التى تعبر عن وجهة نظره دون عرض الآراء والحلول الأخرى بحيث يقوم بعد ذلك بمناقشتها. ولكن ذلك كله لا يقلل بأى حال من الأحوال من أهمية الكتاب - كما قلنا - ومن غزارة المادة العلمية التى يشعر بها القارئ لهذا الكتاب، كتاب "تحليل العلاقات الدولية"، بحيث يجد القارئ نفسه أمام مؤلف غزير الإطلاع واسع الإدراك.

وإذا انتقلنا من ذلك إلى عرض أبرز الموضوعات التى يجدها القارئ بين ثنايا صفحات هذا الكتاب الهام، استطعنا القول بأن مؤلف الكتاب فى سبيل بيانه لأهمية الموضوع الذى اختاره مجالاً لدراسته، موضوع العلاقات الدولية، يبين لنا أن دراسة العلاقات الدولية هى فى نفس الوقت دراسة لكيفية بقاء النوع البشرى على قيد الحياة. إن الحضارة إذا قتلت خلال السنوات المقبلة، فلن تقتلها المجاعة أو الوباء، وإنما تقتلها السياسة الخارجية والعلاقات الدولية. إننا نستطيع مكافحة الجوع والوباء ولكن لم نستطع بعد أن نعمل شيئاً بالنسبة إلى قوة أسلحتنا وإلى سلوكنا باعتبار أننا دول قومية. إن الدولة إذا كانت تملك القدرة على السيطرة على معظم الأحداث فى داخل حدودها، إلا أنها لا تملك ذات القدرة على السيطرة على بعض الأحداث فيما وراء هذه الحدود.

بنا على ذلك كله وخاصة ونحن فى عالم متشابك الأطراف وعلى صراع بين بعض الدول وبعضها الآخر، أصبحت العلاقات الدولية شيئاً لا مفر منه. إننا لا نستطيع أن نهرب من الشئون العالمية ولا أن نشكلها تماماً حسب إرادتنا. ليس فى إمكاننا إذن إلا أن نحاول تصحيح العالم بينما نعمل على التكيف معه وذلك حتى نسير جميعاً فى طريق يؤدى إلى السلام والحرية فى كل مكان وفى كل دولة من دول العالم.

إن الناس يشتركون فى الطبيعة البشرية والحاجات البشرية والآمال البشرية ولكنهم حتى الآن يعتبرون كبشر متفاوتين تفاوتاً لا يمكن التغلب عليه فى لغاتهم وثقافاتهم ودياناتهم وفلسفاتهم وأيديولوجياتهم ومعظم حكوماتهم، ولم يحدث حتى الآن أن كانوا تحت السيطرة أو الإدارة الفعالة من جانب حاكم واحد أو تنظيم واحد أو عقيدة واحدة.

ويعطينا المؤلف أمثلة كثيرة على أهمية العلاقات الدولية واتصال الأحداث فى مكان، بالأحداث فى مكان آخر. بل إن هذا التكافل يزداد بأسرع ما يمكن بحساب المسائل العسكرية. فكل مكان على الأرض اليوم تفصله عن أبعد مكان آخر مسافة تقطعها الطائرة النفاثة فى أقل من يومين، ولكن المسافة أربعون دقيقة تقريباً بالصاروخ الموجه. والإتصال الفورى تقريباً والمنتشر فى كل مكان بالعالم، والذى ظل زمناً طويلاً مقصوراً على الجهاز اللاسلكى الخالى من الصورة، يأتى الآن على هيئة صوت بالإضافة إلى صور بالألوان عن طريق التليفزيون وتنقلها أقمار صناعية تدور حول الكرة الأرضية.

إننا لا نجد بلداً يستطيع أن يبقى الكثير من أهله على قيد الحياة بدون المساعدة من الأجانب. ففى المستشفيات ومكاتب الأطباء يجرى إنقاذ حياة الألوف باستخدام كشوف وأدوية ابتدعها العلماء فى بلاد أخرى. ففى نصف القرن الأخير تم اكتشاف البنسلين فى إنجلترا وعقاقير السلفا فى ألمانيا والنظائر المشعة فى فرنسا والأنسولين فى كندا، فلو أن جميع مجموعات الأدوية كتبت عليها أسماء وبلاد الذين اكتشفوها لحصلنا على برنامج علمى فى المواطنة العالمية فى كل منضدة لوصف الدواء. ولو أن جميع الأدوية التى ابتكرها أجانب فقدت مفعولها غداً، لكان عدد الموتى فى الشوارع مثيراً للرعب.

وإذا كنا نجد بلاد العالم فى طريقها إلى أن تصبح متكافلة بالنسبة إلى الإستراتيجية والعلم وربما السياسة الخارجية، إلا أنها آخذة فى أن تصبح أكثر تكافلا بالنسبة إلى اللغة والتعليم والإقتصاد وربما السياسة الداخلية. بل توجد بعض الأدلة التى توحى بأن الأهمية النسبية للغتين العالميتين وهما الفرنسية والإنجليزية أخذت تتضاءل نوعاً ما، وأن عدة لغات قومية فى كثير من أقاليم العالم قد أخذت جزءاً على الأقل من مكانهما.

ويبين لنا المؤلف كارل دويتش فى أكثر من فصل من فصول كتابه، كيف أن العلاقات الدولية هى من الأهمية بمكان بحيث لا يمكن تجاهلها، ولكنها أيضاً على درجة كبيرة من التعقيد بحيث لا يمكن فهمها لدى النظرة السريعة.

ويستعرض المؤلف مجموعة من تعريفات القوة وذلك فى الفصل الذى يعقده بعنوان القوة والدولة القومية. ويرى أن القوة فى أبسط تعريف لها هى القدرة على الإنتصار فى الصراع وفى التغلب على العقبات. ويبين لنا المؤلف مجالات استخدام القوة سواء أكانت مجالات بشرية أو كانت مجالات مادية كمقادير الأرض والسلع وغيرهما.

ويلاحظ المؤلف أن الحكومات زادت من مدى ما تمنح من مكآفات وما تهدد به من عقوبات وذلك فى جهودها للسيطرة على البلاد الأخرى وحكوماتها. فمن المؤكد أن الإعانات والقروض الخارجية تمنح بسخاء أكثر منه فى بداية هذا القرن. وفى منتصف الستينات استخدمت بعض الحكومات التهديد والقصف من الجو مع ما يصحبه من قتل المدنيين بما فيهم النساء والأطفال وزاد التهديد بمذابح نووية شاملة. والواقع أنه فى أزمة كوبا عام ١٩٦٢م استخدمت الولايات المتحدة الأمريكية واستخدم الإتحاد السوفيتى بالفعل أمثال هذه التهديدات بعبارة مقنعة ولكن لا يمكن أن يخطئها النظر.

إن نطاق القوة السياسية قد أخذ فى التوسع عن الماضى. وبعبارة أخرى إن القوة السياسية قد ازداد مجالها. ويعطينا المؤلف مثالاً على ذلك حين يذهب إلى أن الكثير من الأنشطة المختلفة تقوم الآن الحكومات والسياسة بتنظيمها وكانت فى الماضى تترك للعرف أو للقرار الفردى أو لم يكن لها وجود على الإطلاق. فما من ملك فى العصور الوسطى أو سلطان شرقى كان يفكر فى أن يجعل جميع الأطفال فى مملكته ممن تتراوح أعمارهم بين السادسة والرابعة عشرة، يستيقظون فى كل يوم من أيام العمل أو الدراسة قبل الثامنة صباحاً ويتوجهون إلى مبان عامة ويبقون هناك ساعات عديدة. إن هذا هو ما تقوم به الدولة الحديثة فى مجال التعليم الإجبارى عندها. وهذا يعد شيئاً رئيسياً وفعالاً فى جميع البلاد المتقدمة بالعالم. بل إن التوسع فى نطاق السلطة العامة والخدمات العامة قد بدأ الآن فى كثير من البلاد النامية وهو جزء من عملية التحول الكبرى التى تمر بها هذه البلاد ومعها أغلبية البشر.

إن كل مسئولية جديدة تضطلع بها الحكومة مثل شبكة جديدة من الطرق أو التعليم الحكومى أو خدمة طبية تنظمها السلطة العامة أو السلطات العامة، تزيد من خطورة السياسة وتوسع دائرة الأشخاص الذين يستفيدون أو يخسرون بشكل مباشر من نتائج القرارات السياسية وتزيد من صبغ المجتمع بالصبغة السياسية فى المستقبل أو بالفعل حالياً وتقوى فى كل بلد الظروف التى تناسب فى النهاية زيادة مشاركة جماهير أكبر فى السياسة.

وينتقل المؤلف من الحديث عن الطابع السياسى بالنسبة للدولة إلى الحديث عن الطابع السياسى فى مجال العلاقة بين دولة ودولة أخرى، أو بين مجموعة من الدول ومجموعة أخرى من الدول. إنه يتحدث عن الصراعات بين الدول والتى تتميز بالإستراتيجية ويضرب أمثلة بما يفعله اللاعب للشطرنج مثلاً أو بوجه عام أية لعبة من الألعاب. إن أقرب استراتيجية إلى المعقول يتبعها لاعب هى

الإستراتيجية التى تعد أكثر إحتمالاً بأن تمنع نتيجة خاسرة فإذا أمكن التعبير عن المكاسب بحدود كمية، فعندئذ تكون أقرب استراتيجية إلى المعقول هى تلك التى ترفع المكاسب الصافية إلى الحد الأقصى وتقلل الخسائر الصافية. فإذا كانت هناك أفضل استراتيجية لكل لاعب وإذا استطاع كلا اللاعبين أن يستخدما أفضل استراتيجيتهما فعندئذ نقول إن المباراة لها حل ثابت وبهذا تكون الحلول فئة فرعية من الإستراتيجيات التى لا يمكن لأى لاعب أن يتوقع القدرة على الخروج عنها دون خسارة والتى تؤدى بناء على ذلك إلى نتائج ثابتة بالنسبة إلى جميع اللاعبين العاقلين.

إن هذا ينطبق - كما يرى المؤلف - على الدبلوماسية والمحالفات الإئتلافية. إننا نجد أية دولتين مشتبكتين فى صراع، إن كلاً منهما تعتمد على الأخرى دائماً وبصورة غريبة حتى لو كانت مصالحهما متعارضة. ويتحقق هذا لأن حكومة أى من الدولتين لا تستطيع الحصول على كل ما تريده بغير قدر من التعاون الطوعى أو الإجبارى من جانب الأخرى، أعنى أن الدولة الواحدة لا تستطيع أن تحقق كسباً وتطالب به بطريقة مشروعة ضد الأخرى إلا إذا سمحت الأخيرة بخسارة تقابله وسلمت بها بشكل سافر.

ومن هنا نجد دور الدبلوماسية. إن الدول تستطيع أن تتفاوض وتساوم عن طريق المسالك الدبلوماسية العادية. إن سفراءها ووزراء خارجيتها وكبار الموظفين الدبلوماسيين هم فى العادة مفاوضون من أهل الخبرة ويعرفون أنه إذا أريد الحصول على مكسب، فقد يتعين على المرء أن يعد بمثله بالمقابل، ويعرفون أن فى إمكانهم أحياناً أن يضعوا فى كفتى المساومة مقترحات مهذبة مؤداها أن الأفضال التى سبق منحها للبلد الآخر يحتمل أن تظل قائمة إذا جرت الموافقة على الرغبات الحالية التى تبديها حكومتهم. فيجب إذن على الدبلوماسيين من كلا الجانبين أن

يرسموا استراتيجيتهم التى تبشر بأكبر قدر من النجاح وذلك فى تقديرهم للإستراتيجية التى يحتمل أن يتبعها الجانب الآخر ثم يمارسون لعبة المساومة من حركة إلى حركة ومن اقتراح إلى اقتراح مضاد بأفضل ما يقدرون عليه إلى أن يتم الوصول إلى نتيجة يقبلها الجانبان أو تفشل المفاوضات أو تؤجل أو تقطع.

ويبين لنا المؤلف أهمية المنظمات العالمية، وإن كان يرى أن إقامة هيئة عالمية واسعة تهدف للصالح العام أمر لا يزال بعيد التحقيق، كما أن الأمم المتحدة ليست تماماً بالهيئة العالمية ولا هى أداة لخدمة الأهداف بالصورة المطلوبة فهى لا تضم سوى ثلاثة أرباع الجنس البشرى وأعمالها الفعلية محدودة للغاية. ومهما يكن من أمر فإن الأمم المتحدة تعتبر الخادم المشترك لأكثر الحكومات الوطنية الكبيرة فى العالم ولا سيطرة لها على أى من دول هذه الحكومات.

وحديث المؤلف عن المنظمات العالمية مهما كان دورها محدوداً، يؤدى به إلى الحديث عن الإندماج بين مجموعة من الدول فى مجموعة من المشروعات السياسية والعسكرية. ومن مهام الإندماج التوصل إلى قدرات أكبر واكتساب صورة ذاتية جديدة وشخصية تلعب دوراً جديداً وأيضاً المحافظة على السلام.

الواقع أن كتاب تحليل العلاقات الدوليه لمؤلفه كارل دويتش يفتح آفاقاً جديدة أمام القارئ والدارس والمهتم بتحليل طبيعة العلاقات بين الدول وخاصة فى جانبها أو بعدها السياسى. وكم نجد فى هذا الكتاب حشداً من المعلومات المفيدة غاية الفائدة والتى لا غنى عنها كما قلنا للمثقف المعاصر من قريب أو من بعيد وذلك بالإضافة إلى المنهج الدقيق الذى اتبعه المؤلف فى دراسته لموضوع بحثه. نقول هذا رغم أننا نختلف مع مؤلفه فى كثير من الآراء التى قال بها.

الفصــل الخامس عشر

حقوق الإنسان والسياسة الدولية

تأليف: دافيد ب. فور سايث

ترجمة: محمد مصطفى غنيم



حقوق الإنسان والسياسة الدولية
تأليف: دافيد ب. فور سايث
ترجمة: محمد مصطفى غنيم

لا يمكن أن نتصور تقدماً فكرياً لأية أمة من الأمم، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا ضرورة الإهتمام بالترجمة ومعرفة أفكار الأمم الأخرى. فالترجمة تعني إقامة الجسور بين كل أمة والأخرى، وإذا لم نهتم بالترجمة، فإن ذلك يعني انقطاع الجسور وقنوات الإتصال. إذا لم نهتم بالترجمة، فإن ذلك يعني انتشار الهواء الفاسد الراكد، وبالتالي منع الهواء المتجدد النقي، وبحيث يمكن القول بأن أهم عامل من عوامل التنوير، إنما يتمثل في الترجمة، تلك الترجمة التي إن دلتنا على شئ، فإنما تدلنا على حوار الحضارات.

وانطلاقاً من الإيمان بإيجابيات الترجمة ودورها في تقدم الشعوب، كان تفكير الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية (فرانكلين سابقاً) وخاصة في عهدها الجديد، في ضرورة إرساء دعائم الترجمة في مجتمعنا العربي، واختيار أهم الكتب لترجمتها ترجمة أمينة صادقة.

ومن أبرز العوامل التي ساعدت على تحقيق هذا الهدف، أننا نجد على رأس الجمعية المصرية، الأستاذ الدكتور محمود محفوظ، والأستاذ الدكتور أحمد أمين الجمل وهما من هما في نشر المعرفة الجادة بين أرجاء وطننا العربي من مشرقه إلى مغربه، وهما يعملان في صمت وبعيدان تماماً عن بريق الشهرة والدعاية والطبل الأجوف.

ومن الكتب التى صدرت ترجمتها مؤخراً، والتى تعد دليلاً على ما نقول به، كتاب حقوق الإنسان والسياسة الدولية Human Rights and world politics لمؤلفه دافيد ب. فور سايث David p. Forsythe. إنه كتاب - كما سنرى من خلال تحليل محتوياته - على درجة كبيرة من الأهمية. وقد أحسن كل من الدكتور محمود محفوظ، والدكتور أحمد أمين الجمل، صنعاً، حين تحمسا لترجمة هذا الكتاب.

إنه كتاب ليس للخاصة فقط، بل لكل المهتمين بالقضايا الثقافية الإجتماعية، إذ أن الثقافة لابد وأن ترتبط بالمجتمع، وإذا لم تخدم الثقافة المجتمع الذى نعيش فيه، فإنها ستصبح كلاماً فارغاً بغير مضمون، كلامًا أجوف لا يفيد الآخرين من أبناء المجتمع.

والدليل على أن هذا الكتاب، كتاب حقوق الإنسان والسياسة الدولية يعد من الكتب التى تربط الثقافة بالمجتمع، وجود عدد من القضايا داخل هذا الكتاب، والتى تهم كل فرد من أفراد الشعوب والمجتمعات.

إن هذا الكتاب يحلل العديد من القضايا الهامة والتى تهتم بها السياسات العالمية، بالإضافة إلى القانون الدولى وحقوق الإنسان وعلاقة كل ذلك بالأمن والتنمية الإقتصادية، وتطور النظام السياسى الدولى، وخاصة أنه لا يخفى علينا أن الفرد منا مطالب بتقييم قانون حقوق الإنسان وذلك وفقاً لإمكانيات حقيقة، وغير مثالية.

ويتضمن هذا الكتاب والذى تقترب صفحاته فى ترجمته العربية التى قام بها الأستاذ العالم، محمد مصطفى غنيم، من أربعمائة صفحة، مقدمة وثمانية فصول، وذلك على النحو التالى:

الفصل الأول: حقوق الإنسان كمثل أعلى قانونى.

الفصل الثانى: بعض قضايا أساسية فى مجال تعزيز حقوق الإنسان.

الفصل الثالث: حماية حقوق الإنسان، والقطاع العام.

الفصل الرابع: القطاع الخاص وحماية حقوق الإنسان.

الفصل الخامس: السياسة الخارجية للولايات المتحدة وحقوق الإنسان.

الفصل السادس: إضفاء الطابع الإنسانى على السياسة الخارجية الأمريكية.

الفصل السابع: الفلسفة السياسية لحقوق الإنسان.

الفصل الثامن: مستقبل حقوق الإنسان فى السياسات الدولية.

وكل فصل من هذه الفصول يتضمن مجموعة من العناصر والنقاط الهامة. ويحاول المؤلف الربط بين كل عنصر، والعنصر الآخر من العناصر التى تدخل فى إطار كل فصل من هذه الفصول، كما نجد علاقة وثيقة بين موضوع كل فصل، وموضوعات الفصول الأخرى، وبحيث نجد وحدة عضوية فى فصول الكتاب، من أول فصوله، حتى آخر الفصول التى تضمنها الكتاب.

وقد أورد المؤلف، فى ملحق خاص بآخر الكتاب، الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان.

يحاول المؤلف فى الصفحات الأولى من كتابه، الإشارة إلى أهمية الموضوع الذى اختاره مجالاً للدراسة، موضوع حقوق الإنسان والسياسة الدولية، وذلك حين يقول (ص١٤ من الترجمة العربية): إن موضوع حقوق الإنسان والسياسات الدولية موضوع كبير للغاية على أطروحة واحدة وبسيطة، غير أن القارئ سوف يجد أفكاراً عديدة مهيمنة بشكل مستمر فى الصفحات التالية: الطبيعة الثورية للجهد العالمى لحقوق الإنسان، وأهمية معرفة إلى أى مدى وصلنا، وكذلك إلى أى مدى علينا أن نمضى قدماً والوضع الحيوى للولايات المتحدة فى حركة حقوق

الإنسان، وأهمية الحقوق الإجتماعية الإقتصادية، وضرورة مزج التأكيد الليبرالى على الحقوق المدنية والسياسية للفرد مع التأكيد الإشتراكى على الحقوق الجماعية والإجتماعية الإقتصادية".

وواضح من هذه العبارة وجود شخصية للمؤلف. إنه يطرح العديد من القضايا والتساؤلات حول موضوع حقوق الإنسان والسياسة الدولية، بالإضافة إلى أنه يضيف إلى البعد الموضوعى، بعداً ذاتياً يتمثل فى الخلفية النقدية للمؤلف.

ونود أن نشير إلى أن الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، إذا كانت قد اختارت هذا الكتاب للترجمة، فإنه يعد - كما أشرنا منذ قليل - اختياراً موفقاً، ليس من جهة الموضوع فقط، بل من جهة منهج المؤلف فى تأليفه. إن هذا المنهج تتمثل فيه الموضوعية إلى حد كبير. والقارئ للفصول التى تضمنها الكتاب يدرك تمام الإدراك أنه لا توجد أحكام مسبقة عند المؤلف. صحيح أن للمؤلف وجهة نظره، وهذا من حقه، لكنه يحترم آراء الآخرين، وذلك حين يلجأ إلى المناقشة والتحليل والمقارنة والموازنة.

وإذا كان المترجم الفاضل الأستاذ محمد مصطفى غنيم قد تحمس لترجمة هذا الكتاب، فإنه إذن كان على حق، سواء من حيث إدراكه لأهمية الترجمة بصفة عامة، أو من حيث معرفته بأن القارئ العربى يدرك أهمية معرفة حقوق الإنسان والسياسة الدولية من خلال وجهات نظر عديدة.

قلنا إن كل فصل من فصول الكتاب قد تضمن دراسة مجموعة من النقاط والعناصر تعد على درجة كبيرة من الأهمية. فالمؤلف يقسم الفصل الأول إلى ثلاثة عناصر، هى:

- تقديم.
- خلفية تاريخية.

- تطورات معاصرة.

أما الفصل الثانى والذى يبحث كما قلنا فى بعض القضايا الأساسية حول تعزيز حقوق الإنسان، فقد تضمن ما يلى:

- تقديم.
- انعكاسات أخرى.
- استنتاجات.

ويدرس المؤلف من خلال الفصل الثالث مجموعة جوانب هامة، وذلك على النحو التالى:

- الرقابة الدولية الرسمية.
- إعادة نظر.
- تأملات أخرى.
- استنتاجات.

وما فعله فى الفصل الثالث من تقسيمه إلى نقاط جزئية، نجده أيضاً فى الفصل الرابع والذى يحلل فيه موضوع القطاع الخاص وحماية حقوق الإنسان. إنه لم يتحدث عن القطاع العام فقط (الفصل الثالث)، بل نجده يتحدث عن القطاع الخاص، ويقسم البحث فيه إلى عناصر منها:

- وظائف أساسية.
- خطوات.
- استنتاجات.

أما الفصل الخامس، والذى درس فيه كما قلنا موضوع السياسة الخارجية للولايات المتحدة وحقوق الإنسان، فقد انقسم إلى مجموعة من الأقسام الهامة، من بينها:

- بلاغة كيسنجر والواقع.
- بلاغة كارتر والواقع.
- بلاغة ريجان والواقع.

ويجيئ المؤلف فى الفصل السادس، لكى يحدثنا عن إضفاء الطابع الإنسانى على السياسة الخارجية الأمريكية، والضغط الذى لا يستهدف الربح بل حقوق الإنسان ويقسم الفصل إلى عناصر ثلاثة بالإضافة إلى تقديم. ومجموعة من النتائج والإستنتاجات. أما العناصر فكانت على النحو التالى:

- محاولات الضغط والسياسة الخارجية.
- محاولات الضغط من أجل حقوق الإنسان.
- معتقدات بشأن التأثير.

وفى الفصل السابع، نجد المؤلف يقسم موضوع هذا الفصل، وهو الفلسفة السياسية لحقوق الإنسان، إلى ثلاثة عناصر، وذلك على النحو التالى:

- ثلاث فلسفات سياسية.
- الآراء الثلاثة فى المجتمع الدولى.
- تطبيق المشاركة فى الحقوق والقيم.

أما الفصل الثامن، فإنه يعد من حيث موضوعه، أقرب إلى أن يكون مجموعة من النتائج العامة والأفكار الأخيرة.

وسوف نشير فيما يلى إلى بعض الموضوعات التى نجدها فى هذا الكتاب، إذ أن أى تلخيص لفصول هذا الكتاب، لا يمكن أن يدرك القارئ من خلاله الجهد الذى بذله المؤلف، دافيد فور سايث، والذى بذله المترجم أيضاً، محمد مصطفى غنيم.

يذهب المؤلف فى الفصل الأول الى أن النقطة الرئيسية بشأن قانون حقوق الإنسان، هى أن ينشئ مجموعة من القواعد لكل الدول وكل الشعوب. وهو يعكس طلباً أخلاقياً لمعاملة مشتركة عالمية للأشخاص. وهو بهذا يسعى لزيادة وحدة العالم. وبهذا المعنى يكون القانون الدولى لحقوق الإنسان ثورياً، بحيث لا تستطيع أية دولة أن تفعل كما تشاء فى مجال اختصاصها القضائى. ومن الناحية الأخرى. فإنه بالنسبة للدولة التى تتقيد بالمقاييس الدولية بشأن حقوق الإنسان، فإن شرعيتها تزيد ويصبح مركزها أكثر أماناً. وهكذا فإن حقوق الإنسان المعترف بها دولياً تشكل فى نفس الوقت تحدياً للسيادة الوطنية، ومصدراً للأمن القومى (ص٢٣).

ويبين لنا المؤلف أنه يمكن تتبع بدايات الإهتمام الدولى بحقوق الإنسان، على الأقل من وجهة نظر القانون الدولى، إما إلى الرق أو إلى الحرب، أى أن الإهتمام الدولى بموضوع حقوق الإنسان يعود للوراء حوالى مائة وخمسة وعشرين عاماً.

وقد ذكر المؤلف أنه فى عام ١٨٦٤م، كتبت الدول الرئيسية فى ذلك العصر، وأغلبها غربية، اتفاقية جنيف الأولى لضحايا الصراع المسلح، وقد جسدت هذه المعاهدة المبدأ الرئيسى بأنه يجب أن يعامل العاملون الطبيون باعتبارهم محايدين، حتى يتمكنوا من معالجة الجنود المرضى والجرحى. إذ أن أمثال هؤلاء الجنود لم يعودوا مقاتلين نشيطين يؤدون واجبهم الوطنى، بل مجرد أفراد فقط.

يقول المؤلف: كانت هناك طريقة أخرى لتقرير المبدأ الرئيسى، وهى أن الجندى الفرد له الحق على الأقل فى الحد الأدنى من الإحترام من أجل جوهره كشخص، والحد الأدنى من الإنسانية حتى فى الحرب التى تعتبر أكبر إنكار للإنسانية. وفيما يتعلق بحقوق الإنسان، رغم أن المعاهدة لم تستخدم هذا الأسلوب، فإن للمقاتلين الجرحى والمرضى الحق فى الرعاية الطبية، وللعاملين فى مجال

الطب الحق فى ألا يعاملوا كأهداف عسكرية. وكانت الكرامة الإنسانية تتطلب مثل هذه النصوص (ص٢٤).

وانطلاقاً من هذا الموضوع، نجد المؤلف يتحدث فى بقية الفصل الأول عن مجموعة من النقاط، من بينها:

- حقوق الإنسان فى ظل عصبة الأمم.
- حقوق الإنسان والرق.
- الدبلوماسية الإنسانية.
- نواة قانون الأمم المتحدة.
- حقوق الإنسان الحديثة فى الصراع المسلح.
- القوانين الإقليمية لحقوق الإنسان.

والواقع أن المؤلف كان موضوعياً إلى حد كبير جداً فى دراسته لهذه النقاط. لقد أخذ يتحدث عن الرأى، والرأى الآخر، ويناقش العديد من الأفكار، ويرجع فى سبيل ذلك إلى العديد من المصادر والمراجع الهامة والتى تدلنا على سعة اطلاعه، بل إنه يورد العديد من الجداول الخاصة بقبول اتفاقيات حقوق الإنسان الرئيسية.

وكل ما يمكن ملاحظته على هذا الفصل، أن المؤلف يلجأ إلى الإيجاز الشديد فى دراسته لبعض الموضوعات والتى كانت تحتاج إلى وقفة متأنية، وإلى تحليل أكثر سعة وشمولاً.

والمزايا التى ذكرناها بالنسبة للفصل الأول والتى تتمثل حول الموضوعية وسعة الإطلاع، نجدها فى الفصل الثانى أيضاً. وليرجع القارئ إلى حديثه عن النقاط التى تتفرع عن هذا الفصل وسوف يدرك التزام المؤلف بالأمانة الأكاديمية العلمية. ومن بين هذه النقاط والتى أفاض فيها المؤلف:

- الحقوق والسياسات.
- مركزية الإهتمامات الإجتماعية والإقتصادية.
- شرعية حقوق الإنسان.
- هل هناك تسلسل هرمى بين القواعد المتضاربة.

ويقول المؤلف فى الصفحات الأخيرة من هذا الفصل وهو بصدد الحديث عن الصحافة الحرة والصحافة المسئولة: كان الجدل فى اليونيسكو حول الحقوق المتضاربة، وكان واضحاً تماماً بين الدول الغربية وغير الغربية، وعندما تم حل النزاع تركت الحرية للصحافة غير منقوصة كمبدأ رغم أن العالم الثالث كسب فعلاً بعض الإهتمام بهمومه، وبعض الوعود بمساعدة غربية فى دعم أجهزة الإعلام الموجودة فى العالم الثالث (ص٦٣)

الجهد إذن يعد واضحاً من جانب المؤلف فى الفصل الثانى من كتابه، وذلك على الرغم من أنه يثير بعض القضايا والأحكام والتى تحتاج إلى إعادة نظر. ومثال ذلك قوله: إن حرية الدين يمكن أن تتعارض مع حق المرأة فى المساواة، ولاسيما فى العالم الإسلامى. وهنا أيضاً لابد من الخيار بين تأكيد حق شعب ما فى ممارسة الدين الذى يختاره وبين تأكيد حق مجموعة ما فى تحقيق وضع متساو. ويختار كثيرون من دارسى هذه المشكلة تفوق حقوق المرأة.

والواقع أننا نجد إثارة من جانب المؤلف لعديد من القضايا الهامة والجوهرية والتى تهم كل مثقف. إنه على سبيل المثال، وحين يتحدث فى الفصل الثالث عن حماية حقوق الإنسان، نجده يقسم دراسته إلى مجموعة من النقاط والعناصر. ومن بينها:

- الرقابة الدوبة الرسمية.
- التقارير.

- التصالح.
- العالم الأول الديمقراطي.
- العالم الثاني الديكتاتوري.

ويقول المؤلف في السطور الأخيرة من الفصل الثالث والذي تحدث فيه عن حماية حقوق الإنسان وركز على القطاع العام: إن الجهود العامة لحماية حقوق الإنسان سواء أكانت دولية أم وطنية لا توجد في فراغ سياسي. بل إن الأصح هو أن الحقوق يعترف بها، ثم تحمي من خلال التطبيق أو التنفيذ، جزئياً على الأقل، بسبب الضغط من مصادر خاصة. وبدون اقلال من شأن أهمية الزعامة في مسائل الحقوق من أعلى، أي من الوكالات الحكومية وبين الحكومات، فإن المرء ينبغي أيضاً أن يوجه اهتماماً إلى العمل من أسفل، أي من القطاع الخاص (ص١١٠).

وإذا كان المؤلف قد أنهى الفصل الثالث بالإشارة إلى القطاع الخاص، فإننا نجده يخصص الفصل الرابع لدراسة موضوع حماية حقوق الإنسان والقطاع الخاص. وهو يرى في أخر دراسته لهذا الموضوع أن القانون يعد عاملاً هاماً في تعبئة الأفراد والجماعات المعنية التي ترغب في مزيد من الحرية أو مزيد من العدالة الإجتماعية - الإقتصادية أو كليهما. وقد حدثت هذه التعبئة في كل مكان، حتى في المجتمعات الشمولية والديكتاتورية. وساعدت مجموعات حقوق الإنسان غير الرسمية التي نتجت عن ذلك في تنفيذ حقوق الإنسان بطريقة غير رسمية أساسا عن طريق إقناع النخبة الحاكمة بتغيير السياسات والممارسات الرسمية (ص١٣١).

أما الفصل الخامس فقد خصصه للحديث - كما أشرنا في أول دراستنا - عن السياسة الخارجية للولايات المتحدة وحقوق الإنسان، وقد تحدث فيه عن بلاغة كيسنجر وكارتر وريجان. وقد قال المؤلف في الصفحات الأخيرة من هذا الفصل مبينا الفرق بين البلاغة والواقع، قال ما يلي: "من الواضح فعلاً أن هناك ولعاً بالعبارات

البليغة فى السياسات الأمريكية بشأن القواعد الأخلاقية وحقوق الإنسان، ولكن من الواضح أيضاً أن الولع بالبلاغة ليس مماثلاً لتشكيل السياسة التى تصاغ بعناية. ففى السياسة الخارجية الأمريكية الحديثة، أى من حوالى عام ١٩٧٣، استخدم كيسنجر وكارتر وريجان جميعاً، العبارات البليغة عن الحقوق. وكان كل واحد منهم، والفرق التى تضع سياستهم، يعنى شيئاً مختلفاً. وخلال تلك الفترة كان هناك اتجاه واضح نحو النهج السلبى حيال حقوق الإنسان فى السياسة الخارجية لكى تفشل أو ترفض" (ص١٥٢).

والواقع أن المؤلف قد بذل جداً واضحاً فى دراسته لموضوعات الفصل الخامس، وكانت له شخصيته النقدية فى العرض والتحليل والتعليق ومناقشة العديد من الحجج والأدلة. ونجد هذا واضحاً أيضاً فى دراسة موضوعات الفصل السادس من كتابه والذى جعل عنوانه: إضفاء الطابع الإنسانى على السياسة الخارجية الأمريكية. ورغم أننا قد نختلف مع المؤلف حول نقطة أو أكثر من النقاط التى أثارها بين ثنايا هذا الفصل، إلا أن اتفاقنا معه أكثر من اختلافنا معه، كما أن هذا الخلاف لا يقلل من أهمية هذا الفصل والذى يكشف عن سعة اطلاع من جانب المؤلف. إنه يقول فى السطور الأولى من هذا الفصل: تعتبر الرابطة الدولية لحقوق الإنسان واحدة من أكثر المجموعات غير الحكومية وغير الساعية للربح نشاطاً، فى النضال لصنع سياسة حقوق الإنسان، فى كل من واشنطن والأمم المتحدة. (ص١٥٩).

ويناقش المؤلف من خلال هذا الفصل العديد من المسائل والموضوعات، ومن بينها:

- محاولات الضغط والسياسة الخارجية.
- محاولات الضغط من أجل حقوق الإنسان.
- معتقدات بشأن التأثير.

أما الفصل السابع والذى خصصه للحديث عن الفلسفة السياسية لحقوق الإنسان، فقد جاء وافياً إلى حد كبير. لقد تحدث عن المذهب الليبرالى، والإتجاه الماركسى وناقش العديد من هذه المذاهب والإتجاهات، ورجع فى سبيل ذلك إلى كم كبير من المراجع، كما ذكر العديد من الوقائع والأحداث التاريخية. ويحدد المؤلف معنى كل مذهب أو اتجاه كما يشير إلى مجموعة من الإتجاهات المختلفة والمتنوعة داخل إطار كل مذهب من المذاهب.

إنه على سبيل المثال يقول فى بداية دراسته للمذهب الليبرالى، يقول: استخدمت عبارة المذهب الليبرالى بالتأكيد بطرق أكثر مما يمكن وصفه هنا. ولكن معناها الرئيسى والتاريخى هو الإيمان بأن أعلى خير أو قيمة هو خير الفرد. وأن خير الفرد يوجد من خلال الحرية والمساواة. ويعتقد الليبراليون أن الإنسان المتمسك بالأخلاق والمجتمع الأخلاقى معًا يمكن أن يتطورا، ليكونا على الأقل إنساناً ومجتمعاً أفضل (ص٢٠٧).

وفى الفصل الثامن والأخير من هذا الكتاب، نجد المؤلف يتحدث حديثاً رائعاً عن مستقبل حقوق الإنسان فى السياسات الدولية، ويرجع فى سبيل ذلك إلى عدد كبير من المصادر والمراجع التاريخية الهامة والبيانات الإحصائية. ويقول المؤلف فى هذا الفصل: ينبغى ألا يقلل المرء من قدر أهمية حقوق الإنسان المعترف بها دولياً، إذ أنها مهما بدت غير عملية أو مثالية خيالية، ومهما بلغ العمل الدولى للسعى إلى حماية غير مباشرة لها فقط مع بقاء العمل الوطنى أساسياً، فإن معاهدات وقرارات حقوق الإنسان، تعطى كل إشارة على أنها تمارس تأثيراً على السياسات العالمية مع مرور الوقت. وسيكون هناك دون شك نمواً ونقصاً وضعفاً فى التأثير يتوقف على الشخصيات والأزمات (ص٢٥٩).

ونختم دراستنا لهذا الكتاب الهام بالقول بأن هذا العمل يعد من حيث الموضوع ومن حيث المنهج أيضاً، عملاً لا غنى عنه لكل مثقف أو لكل مهتم بالفكر السياسى من قريب أو من بعيد وذلك بصرف النظر عن اتفاقنا مع المؤلف تارة. واختلافنا معه تارة أخرى. لقد بذل مؤلفه جهداً كبيراً. ونظرة واحدة إلى المراجع والحواشى والملحوظات والإستنتاجات التى توصل إليها، والتى ذكر أكثرها فى آخر كتابه، تبين لنا كيف أن المؤلف قد التزم إلى حد كبير بالموضوعية فى الدراسة والبحث، ولم تكن دراسته مجرد تعبير عن نزعة تفاؤلية، بل إنه لا يخفى تشاؤمه حين الحديث عن معوقات الإنسان والسياسة الدولية. وإذا كنا من جانبنا نقدر للمؤلف عمله، فإن جهد المترجم فى نقل هذا العمل الهام إلى اللغة العربية يعد جهداً لا يمكن التقليل منه بأى حال من الأحوال.



الفصل السادس عشر

فلاسفة مسلمون

تأليف د. جعفر آل ياسين



فلاسفة مسلمون
تأليف د. جعفر آل ياسين

يمكننا القول بأننا نشهد فى النصف الثانى من هذا القرن نوعاً من الإهتمام بالتأليف فى مجال الفلسفة العربية بالإضافة إلى تحقيق العديد من نصوص التراث الفلسفى الذى تركه لنا أجدادنا من فلاسفة العرب القدامى.

إننا نجد هذا الإهتمام من جانب المستشرقين والمؤلفين العرب، وإن كنا نلاحظ أن مجهودات المستشرقين فى مجال الإهتمام بتراثنا الفلسفى العربى تأليفاً وتحقيقاً، تعد أكثر دقة وعمقاً من مجهوداتنا نحن العرب. لقد كان للمستشرقين فضل السبق فى تعريفنا بكتب تراثنا والقيام بتحقيقها ودراستها. كما نجد لديهم منذ بداية اهتمامهم بتراثنا وحتى أيامنا هذه، منهجاً دقيقاً فى التأليف والتحقيق ولا نجد التزاماً به عند كثير من مؤلفينا العرب. وسواء اتفقنا معهم أم اختلفنا حول بعض القضايا والآراء التى ذهبوا إليها، فإنهم أولاً وأخيراً قد قدموا لتراثنا أجل الخدمات وأعظمها وما زلنا عالة على المجهودات التى يقومون بها فى مجال التأليف ومجال التحقيق أيضاً، كما كنا عالة على مجهوداتهم فى الماضى.

دراسات أكثر المستشرقين تعد فيما نرى أكثر دقة من العديد من الدراسات التى يقوم بكتابتها نفر من مؤلفينا العرب والتى قد نعدم فى بعض أبعادها ومجالاتها وجود منهج واضح متميز وعمق من حيث الدراسة ومعالجة الموضوع، وإن كانت بوجه عام تعد تعبيراً عن اهتمامنا بتراثنا واسهاماً من جانبنا فى دراسته وتحليله.

هذه المقدمة نحسبها ضرورية، إذ أن القارئ سيدرك صلتها بتحليلنا النقدى للكتاب الذى بين أيدينا اليوم، كتاب "فلاسفة مسلمون" والذى يعد من أحدث الكتب التى أخرجتها مكتبتنا العربية فى مجال الفلسفة العربية.

قام بتأليف هذا الكتاب الزميل العزيز الدكتور جعفر آل ياسين ويقع الكتاب فى ٢٠٥ صفحة. ويتضمن تصديراً وستة فصول أو مباحث بالإضافة إلى المصادر والمراجع التى رجع إليها فى كتابه.

أما فصول أو مباحث الكتاب فهى على النحو التالى:

١- نظرة عقلانية نحو الكون (الكندى).

٢- مدينة متطورة فاضلة (الفارابى).

٣- تلفيق وتوفيق وتوثيق (إخوان الصفا).

٤- تصوف عقلانى (ابن سينا).

٥- سيرة مفكر وفكر (الغزالى).

٦- وجود أصيل وحركة جوهرية (صدر الدين الشيرازى).

وقد عالج الباحث فى تصديره لبحثه بعض القضايا الخاصة بالفكر الفلسفى العربى، وحاول تحديد الخصائص التى تميز مواقف فلاسفة العرب عن غيرها من المواقف التى نجدها فى الفلسفات الأخرى.

ونلاحظ من جانبنا أن الجهد الذى بذله المؤلف فى الإشارة إلى قضايا الفلسفة العربية، وتحديده لخصائص الفلسفة فى الإسلام، يعد جهداً مشكوراً ولا يخلو من اجتهاد من جانب المؤلف. ولكن المؤلف قد أسرف فى خلع مفاهيم حول الفلسفة العربية لم تكن فى ذهن أصحابها، أى فلاسفة العرب. فالإنسان على سبيل المثال لم يكن موضع اهتمام عند فلاسفة العرب، إذ أنهم اغفلوا إلى درجة كبيرة البعد الإنسانى واستغرقوا استغراقاً شبه تام فى المجالات الإلهية.

كما أن تمييز المؤلف بين الفلسفة والعلم يحتاج إلى إعادة نظر، إذ على الرغم من اختلاف المنهج بين الفلسفة والعلم، إلا أنه من غير المعقول أن يأتي الفيلسوف بأفكار تخالف النظريات العلمية فى عصره.

أما الفصل الأول فموضوعه كما قلنا، النظرة العقلانية نحو الكون. وهو يضرب مثالاً لذلك بالكندى. وصفحات الفصل تكشف عن عمق واجتهاد من جانب الباحث.

ونلاحظ أن المؤلف فى مجال دفاعه عن الفلسفة عند الكندى بحق وبغير حق، قد وقع فى بعض الأخطاء وأصدر بعض الأحكام المتسرعة والتى لا تخلو من مبالغة وتهويل وأود أن أشير إلى بعضها وعلى سبيل المثال لا الحصر وذلك حتى لا تتسرب تلك الأخطاء إلى عقلية القارئ العربى وأرجو أن يستفيد منها مؤلف الكتاب فى الطبعات القادمة:

١- لا يعتبر الكندى معبراً عن النظرة العقلانية للكون وذلك خلافاً لما يقول به المؤلف. ولا أدرى الأسباب االتى جعلت المؤلف يعتبر الكندى معبراً عن النظرة العقلية وذلك فى الوقت الذى نجد فيه آراء الكندى فى بعض جوانبها تضرب عرض الحائط بالعقل وأحكامه. وإذا كان المؤلف يظن أن مجرد اشتغال الكندى بالرياضيات يعد مبرراً كافياً لإدخاله فى زمرة العقلانية، فإن هذا يعد رأياً خاطئاً قلباً وقالباً. إن آراء الكندى وعلى أحسن الفروض تعد معبرة عن المنهج الكلامى الجدلى، وهذا المنهج يختلف اختلافاً جذرياً عن المنهج الفلسفى البرهانى. وإذا كنا ندخل الكندى فى تاريخ الفلسفة عند العرب، فإننا لابد أن نضع فى اعتبارنا أن الكندى يعد فى مرتبة أدنى بكثير من كل الفلاسفة الذين عاشوا بعده سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى إنه على أحسن الفروض يعد من فلاسفة الدرجة الثانية، تعد مرتبته أدنى بكثير من مراتب غيره من فلاسفة العرب. وكم

نجد عند الكندى آراء تدخل فى مجال اللامعقول، فكيف إذن نعتبر رأيه معبراً عن النظرة العقلية للكون. يبدو أننا كعرب وللأسف الشديد نميل باستمرار إلى المبالغة والمجاملة دون أدنى مبرر.

٢- إذا كان مؤلف الكتاب يمدح الكندى لأنه قال بحدوث العالم مخالفاً فى ذلك رأى أرسطو القائل بقدم العالم، فإنه كان لزاماً على المؤلف أن يضع فى اعتباره أن الكندى قال بحدوث العالم من منطلق دينى وليس من خلال منطلق فلسفى. والمنطلق الفلسفى يقوم على الإعتقاد بأنه لا شئ يخرج عن لا شئ، أى عن عدم. وإذا كان المؤلف يذكر مقدمات الكندى التى توصل من خلالها إلى القول بحدوث العالم، فإن هذه المقدمات تعد مقدمات ضعيفة، بل أضعف من خيط العنكبوت. ولا توجد أصالة فى آراء الكندى وليس فيها أى نوع من أنواع الإبتكار، إذ أنه فى أكثرها كان عالة على فلاسفة اليونان.

٣- يصف المؤلف إله أرسطو، بأنه يعد إلهاً نرجسى الطباع، إذ أنه يتأمل ذاته ولا صلة له بالكون. وكان من واجب المؤلف مناقشة أدلة أرسطو إذ أن هذا أفضل له من إطلاق تلك الأحكام الهوجاء والزئبقية.

٤- كان من واجب زميلنا الفاضل الدكتور جعفر آل ياسين مناقشة الكندى فى آرائه الخاصة بالأفلاك. فالمؤلف يكتب كتابه "فلاسفة مسلمون" فى القرن العشرين، والآراء التى ذكرها الكندى فى حديثه عن الأفلاك السماوية قد أصبحت الآن فى خبر كان بل إنها لا تخلو من نوع من السذاجة والسطحية.

وإذا كان زميلنا العزيز قد خصص المبحث الأول من مباحث كتابه للحديث عن الكندى، فإننا نجده يخصص المبحث الثانى لدراسة المدينة الفاضلة عند الفارابى.

وجهد المؤلف يعد واضحاً فى هذا الفصل. كما أن المؤلف لم يكتف بمجرد العرض الموضوعى لآراء الفارابى السياسية، بل نجده خلال العرض، صاحب شخصية واضحة وآراء ناقدة، بالإضافة إلى أن دراسته لهذا المبحث تدلنا على سعة اطلاع من جانبه.

ونود أن نشير بإيجاز إلى بعض الملحوظات النقدية من جانبنا:

١- يقول المؤلف فى معرض تفرقته بين المدينة الفاضلة عند الفارابى، ومدينة أفلاطون: "فمدينة الفارابى أقيمت وأنشئت فكرياً لأجل الإنسان الفرد، فهى منذ قيامها صالحة وعادلة وأصحابها بالضرورة صلحاء عادلون، بينما مدينة أفلاطون أمرها معكوس تماماً من حيث أن الأفراد فيها يخضعون لتربية معينة ثابتة غير متغيرة، وبصلاح الأفراد تصلح المدينة، فهى عادلة بعدالتهم.

وفرق ولا شك بين الموقفين، لأن مدينة الفارابى هنا تخضع للحركة والتصير رغم سكون إطارها الخارجى، والأمر مخالف فى المدينة الأفلاطونية".

هذا ما يقوله المؤلف فى كتابه. ولا أدرى الأسباب التى دفعته إلى هذا التأويل الخاطئ. إن دور الفرد فى مدينة الفارابى غير واضح المعالم فكيف إذن يقال إن المدينة الفاضلة أقيمت لأجل الإنسان الفرد. ويبدو أننا كعرب نحاول باستمرار - كما قلت أكثر من مرة - خلع هالات من العظمة على فكر مفكرينا وهذا قد أدى بنا إلى النظر إلى فكرهم من خلال منظور غير دقيق، منظور سطحى ساذج.

٢- يتحدث المؤلف عن مجموعة من الآراء التى قال بها الفارابى. وهذه الآراء قد نقلها الفارابى نقلاً يكاد يكون حرفياً من أرسطو (الإنسان مدنى بطبعه) وكان ينبغى التنبيه إلى المصادر التى استفادها الفارابى من الفلاسفة اليونان والذين سبقوه.

٣- حديث المؤلف عن فكرة الدولة العالمية عند الفارابى (ص٣٢ وما بعدها) لا يعد حديثاً جديداً. وقد سبق لكثير من المؤلفين إبراز هذا الجانب. ومن بين هؤلاء المؤلفين الدكتور على عبد الواحد وافى (راجع عرضه الدقيق لكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة بمجلة تراث الإنسانية).

٤- كنا ننتظر من المؤلف نقد العديد من الآراء التى قال بها الفارابى (ص٣٦ على سبيل المثال) والتى إذا صلحت فى عصرها، فإنها لا تعد صالحة لعصرنا. كنا ننتظر من المؤلف القيام بهذا العمل. وكم تفصل القرون بيننا وبين الفارابى.

٥- كان من الأفضل للمؤلف تجنب العبارات غير الدقيقة أكاديمياً والتى لا تخلو من غموض وعدم تحديد ومن بينها: بعض الدراسات، بعض الباحثين... إلخ. كما كان ينبغى إرجاع بعض الآراء التى يذكرها المؤلف، إرجاعها إلى أصحابها، إذ أن عبارات مؤلفنا الفاضل الدكتور جعفر آل ياسين، تكاد توحى للقارئ بأنه هو أول من قال بها، فى حين أننا لا نجد فى هذا الفصل رأياً واحداً قال به المؤلف لأول مرة، بل كل ما قال به نجده فى دراسات سابقة عليه تاريخياً.

نود بعد ذلك أن ننتقل مع القارئ العزيز إلى المبحث الثالث من مباحث كتاب "فلاسفة مسلمون". وقد خصص المؤلف هذا المبحث للحديث عن إخوان الصفا، تلك الجماعة التى تركت لنا أكثر من خمسين رسالة من الرسائل الفلسفية.

وجهد المؤلف فى هذا الفصل أو المبحث من مباحث كتابه، يعد جهداً واضحاً بارزاً لقد رجع إلى العديد من الدراسات عن إخوان الصفا، كما رجع إلى الرسائل نفسها. وقد ساعده ذلك كله على إدراك أبرز الخصائص التى نجدها فى فكر إخوان الصفا ورسائلهم. ونود أن نذكر بعض الملحوظات النقدية والتى يتعلق بعضها بالموضوع، أى المادة العلمية التى قدمها لنا المؤلف، ويتعلق بعضها الآخر بالمنهج.

١ - يناقش المؤلف رأى الأستاذ عمر الدسوقى والذى يميل فيه إلى القول بأن أحداً من (آل البيت) قد شارك فى تأليف رسائل إخوان الصفا واختيار موضوعاتها.

ويقول الدكتور جعفر آل ياسين بعد مناقشته لهذا الرأى:"إذا كان المقصود بالقول هو الإنتساب إلى آل البيت، فهو ضعيف أيضاً، لأن طبيعة الرسائل لا تستوى مع نقاوة الفكر العلوى المعروف فى التاريخ".

والواقع أننى وقفت عند هذه العبارة متعجباً. ما معنى القول بنقاوة الفكر العلوى. ألم يكن أجدر بالمؤلف توضيح ما يقصده من نقاء أو عدم نقاء. وما معنى النقاء وعدم النقاء. إن هذه كلها عبارات زئبقية إذا صحت ونحن نتحدث مثلاً عن درجة نقاء الذهب وأنه من عيار كذا، فإنها لا تصح فى مجال الفكر.

٢- يتساءل المؤلف عما إذا كان القائمون على الرسائل وتأليفها يحسنون اللغات الأجنبية، شرقية كانت أم غربية، بحيث ساعدتهم هذه المعرفة على استكشاف الأفكار فى أصولها الأولى.

وأود القول بأنه لا يوجد دليل مؤكد على أن إخوان الصفا كانوا يعرفون اللغات الأجنبية شأنهم فى ذلك شأن أكثر فلاسفة العرب، إن لم يكن كلهم. لقد استفاد إخوان الصفا من الترجمات التى تمت فى العصر العباسى والتى جعلت مفكرى العرب يطلعون على ثمار العقلية اليونانية بصفة خاصة. وكم وقع مفكرو العرب ومن بينهم إخوان الصفا فى العديد من الأخطاء والتى كان بالإمكان تجنبها إذا كانوا على معرفة دقيقة باللغات الأجنبية.

٣- يتحدث المؤلف عن موضوع الخلق عند إخوان الصفا تارة، وموضوع الفيض وما يؤدى إليه من القول بالقدم تارة أخرى (من ص٨١ حتى ص٨٤) ويعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى فى هوامش كتابه حين مناقشة رأى الأستاذ عمر الدسوقى.

ويقول: تنكر الأستاذ عمر الدسوقى فى كتابه "إخوان الصفا" لنظرية الخلق عند

الإخوان فلم يشر إليها، بل اكتفى بنظرية الفيض، لذا انتهى بهم إلى الخروج على تعاليم الإسلام. ولكن المتدبر لمنهجيتهم ونصوصهم يجد أن نظرية الخلق من عدم هي الغالبة على مأثورات الرسائل لا كما ظن الدسوقي فرماهم بالمروق" (ص١٨٧).

والواقع أن حديث الدكتور جعفر آل ياسين عن هذا الموضوع عند إخوان الصفا وهل قالوا صراحة بالخلق من العدم، أي أن الله تعالى خلق العالم من لا شئ، أي من العدم، أم قالوا بقدم العالم، أي أن الله تعالى أوجد العالم من مادة أولى أزلية، أقول إن حديث الزميل العزيز لا يخلو من نوع من التردد وعدم الحسم تارة، والوقوع في بعض الأخطاء الفلسفية والمنهجية تارة أخرى. وأود إيضاحاً للقارئ أن أشير بإيجاز إلى هذا الموضوع وذلك تصحيحاً لكثير من المفهومات الخاطئة.

يوجد ترابط وثيق بين القول بالفيض والقول بقدم العالم. وهذا يعني أن كل من يقول بالفيض وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لابد وأن يكون قائلاً بقدم العالم. ومن هنا نجد الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا من القائلين بقدم العالم، لأنهم قالوا بالفيض. وكان منتظراً من الدكتور جعفر آل ياسين إدراك هذا الجانب وذلك حتى يتجنب نسبة القول بحدوث العالم أي الخلق من العدم، إذ أنهم التزموا بالمقولة الفلسفية وهي أنه لا شئ يوجد عن لا شئ أي عن العدم وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه في حديثنا عن الكندي.

فإذا نسب الأستاذ عمر الدسوقي إلى إخوان الصفا القول بالفيض وبالتالي قدم العالم، فإن هذا يعد صحيحاً. أما قوله بتكفيرهم، فهذه مسألة أخرى قد يبدو فيها الأستاذ عمر الدسوقي متأثراً بالغزالي والذي ذهب إلى تكفير الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم. والواقع أنه لا مجال للقول بالتكفير. وكم نبهنا الإمام محمد عبده إلى ذلك في حديثه عن موضوع قدم العالم عند الفلاسفة.

كان منتظراً إذن من الدكتور جعفر آل ياسين إدراك الروابط الضرورية بين القول بالفيض والقول بقدم العالم وذلك حتى يتجنب نسبة القول بحدوث العالم إلى إخوان الصفا. والواقع أننا لا نجد قولاً بحدوث العالم على نحو صريح إلا عند الكندى والغزالى. وإذا كان الكندى قد غلبت عليه التيارات الكلامية لا الفلسفية. وإذا كان الغزالى قد حشر فى قائمة الفلاسفة حشراً دون أدنى مبرر، إذ أنه يعد عدواً للفلسفة والفلاسفة، فمعنى هذا أن فلاسفة العرب قد قالوا بقدم العالم وتجنبوا القول بحدوث العالم.

كما نود أن نشير إلى أننا كنا نجد رابطة ضرورية بين القول بقدم العالم والقول بالفيض، فإنه ليس من الضرورى لمن ينقد أو يهاجم القول بالفيض، أن يكون قائلاً بالعكس، أى قائلاً بحدوث العالم. والدليل على ذلك أننا نجد الغزالى وأبا البركات البغدادى فى المشرق العربى يهاجمون القول بالفيض وفى نفس الوقت يقول الغزالى بحدوث العالم ويقول أبو البركات البغدادى بقدم العالم.

ونجد ابن رشد فى المغرب العربى يهاجم القول بالفيض ويقول فى نفس الوقت بقدم العالم. هذه أمور كنا ننتظر من الدكتور جعفر آل ياسين مراعاتها ووضعها فى الإعتبار وذلك حتى يكون موقفه واضحاً ومحدداً أمام القارئ العربى والذى من أجله قام بتأليف كتابه.

هذا عن المبحث الثالث من مباحث كتاب زميلنا وصديقنا العزيز الدكتور جعفر آل ياسين. أما المبحث الرابع فعنوانه كما سبق أن أشرنا "تصوف عقلانى" ويقصد بالتصوف العقلانى فى هذا المبحث، تصوف ابن سينا.

وإذا تجاوزنا عن مصطلح "التصوف العقلانى" والذى يعد خاطئاً تماماً، إذ لا يوجد تصوف يعتمد على العقل، وإلا لما كان تصوفاً. والأفضل استخدام مصطلح التصوف الفلسفى. نقول إذا تجاوزنا عن هذا المصطلح أو عن هذه التسمية الخاطئة

تماماً، فإننا نقدر للمؤلف تصديه لبحث هذا الموضوع الهام، موضوع التصوف عند ابن سينا. إنه يعد موضوعاً تحوطه الصعاب، بل الأشواك من كل جوانبه. فابن سينا يعد فيلسوفاً وطبيباً أساساً، فكيف نوفق إذن بين كونه فيلسوفاً وعالماً وبين كونه صوفياً. وابن سينا كانت حياته الخاصة بعيدة تماماً عن حياة التقشف والزهد، تلك الحياة التى ارتضاها الصوفية والزهاد والعباد لأنفسهم، كانت حياة ابن سينا مليئة بحب اللذات والشهوات والإقبال عليها بكل قوته. كما أن ابن سينا كتب فى التصوف مجموعة من الرسائل والكتب وعلى رأسها الجزء الرابع من كتابه الإشارات والتنبيهات، والذى يعد آخر كتبه. وابن سينا كتب عن الحكمة المشرقية والتى قد تختلف فى بعض أبعادها عن حكمة اليونان التى تستند إلى العقل والتجريد الذهنى إلى حد كبير.

كل هذه مشكلات وصعاب تواجه الباحث فى تصوف ابن سينا. وكم عانيت فى بحثها والتصدى لمعالجتها أثناء دراستى لتصوف ابن سينا فى كتابى "ثورة العقل فى الفلسفة العربية". ومن هنا فإننى أقدر – كما قلت – لمؤلفنا الدكتور جعفر آل ياسين تصديه للبحث فى هذا الموضوع، أو هذه المشكلة.

بيد أن الدارس للمبحث الذى كتبه الزميل العزيز عن هذا الموضوع موضوع التصوف عند ابن سينا يجد نفسه مضطراً إلى ذكر بعض الملحوظات أو التساؤلات ومن بينها:

١ – يحاول المؤلف الإشارة إلى مرحلتين زمانيتين من حياة ابن سينا: احداهما مرحلة ما قبل عرفانه وتزهده، وهى فترة شبابه، والأخرى مرحلة كهولته حيث أراد التطلع نحو الإشراق الروحى بمناجاة عقلانية خالصة للرب.

والواقع أنه من الصعب، بل من المستحيل التفرقة بين مرحلتين عند ابن سينا لقد كان حريصاً حتى قبيل وفاته على التمسك باللذات الحسية الشهوانية. وكنت

انتظر من مؤلفنا الفاضل محاولة علاج المشكلة التى بحث فيها، مشكلة التصوف السينوى، على أساس النظر إلى ابن سينا ككاتب أو باحث فى التصوف، وذلك دون أن يرتضى لنفسه الحياة الصوفية بزهدها وتقشفها. لقد كان ابن سينا محباً للظهور، كانت حياته مليئة بالنشاط الإجتماعى والسياسى. وهذه جوانب قلما تلتقى مع حياة الفرد الذى يريد لنفسه حياة الصوفية وسلوكهم.

٢- كان منتظراً من المؤلف وخاصة بعد ظهور الكثير من الدراسات عن تصوف ابن سينا والتى يبدو وأن المؤلف للأسف الشديد لم يطلع عليها ولم يستفد منها، كان منتظراً من المؤلف تحديد مواضع الإتفاق ومواضع الإختلاف بين آراء ابن سينا فى مجال الفلسفة، وآرائه فى مجال التصوف، كما كان منتظراً منه إبراز الأخطاء والتناقضات التى نجدها فى فكر ابن سينا وخاصة الفكر المتعلق بالتصوف.

أما المبحث الخامس من مباحث كتاب الزميل الدكتور جعفر آل ياسين، فقد خصصه للحديث عن الغزالى وعنوانه - كما سبق أن أشرنا فى بداية مقالتنا - "سيرة مفكر وفكر".

والجزء الذى كتبه المؤلف عن سيرة الغزالى لا يخلو من اجتهاد ونظرة نقدية. إن مؤلفنا الفاضل لم يسلم مجرد تسليم بتلك الهالات من الإعجاب حول شخصية الغزالى، بل نراه ناقداً محللاً مناقشاً، وهذا يعد من إيجابيات هذا الجزء من الفصل أو المبحث.

أما الجزء الذى كتبه عن فكر الغزالى فإنه لا يخلو من نوع من الإرتباك والإضطراب فالقارئ يتساءل: ما الذى يقصده مؤلفنا من مناقشة آراء الغزالى. وكنا ننتظر من المؤلف الكشف عن أوجه التناقض التى نجدها فى فكر الغزالى.

ونود أن نشير من جانبنا إلى بعض الملحوظات النقدية:

١- يقول المؤلف (ص١٤٦): "من المسلمات أن الفلاسفة فى الإسلام وخاصة الكندى والفارابى وابن سينا لم يذهبوا إلى المادية أو الثنائية فى التفسير الكونى حتى حين مال بعضهم إلى قدم الزمان. فنظرية القدم فى أبحاثهم نظرية ذاتية لا طبيعية، وأن الله هو مبدع الكون وبارئه".

هذه العبارة والتى لا تخلو من تعميم خاطئ تحتاج إلى وقفة متأنية، إذ أن الفرق بين وجهة نظر الكندى من جهة، ووجهة نظر الفارابى وابن سينا، يعد فرقاً جذرياً. فالكندى يقول بحدوث العالم كما أشرنا أكثر من مرة. أما الفارابى وابن سينا فإنهما يقولان صراحة بقدم العالم. وعبارة: الله هو مبدع الكون تكون خاطئة من وجهة نظر الفارابى وابن سينا، وذلك إذا قصدنا بالإبداع، الإيجاد من لا شئ، نظراً لأنهما فى قولهما بالقدم، إنما يقولان بوجود مادة أولى أزلية.

٢- حين بيان موقف بعض المفكرين من الغزالى، (ص١٥٢ وما بعدها)، كان ينبغى التركيز على رأى ابن طفيل من خلال قصته الفلسفية "حى بن يقظان"، ورأى ابن رشد من خلال العديد من كتبه المؤلفة والكتب التى يشرح فيها كتب أرسطو لقد كان مؤلفنا الفاضل متعجلاً تماماً حين اقتصر على بيان موقف ابن باجة، ورأى رينولد نيكولسون.

٣- يقول المؤلف فى آخر دراسته للغزالى (ص١٥٣): "فهو - أى الغزالى - الإنسان الطموح المغالب لذاته. وهو العالم الصبور، والمفكر الحكيم، والعارف المجدد، والعقائدى الذى أنزل العقل إلى رتبة التجلى، فظهر الصدق الدينى فى منهجه وكانه أمر يفوق كل اتجاه عقلى فى هذا الوجود... وانتهى إلى حيث مجاله الذى أراد.

والواقع أننى وقفت آسفا عند هذه العبارة الهلامية الزئبقية والتى يسودها الطابع البلاغى الإنشائى، الطابع الذى لا يفيد أى تحديد دقيق لفكر الغزالى وشخصيته.

فهل هذا هو الغزالى عدو الفلسفة والفلاسفة. هل هذا هو الغزالى الذى لا يخلو فكره من رجعية وتقليد والذى كان سبباً رئيسياً فى هجرة الفلسفة من المشرق إلى المغرب. إننى أنصح المؤلف بالرجوع إلى العديد من الكتابات القديمة عن الغزالى ومن بينها رسائل ابن سبعين وغيره، والكتابات الحديثة ومن بينها ما كتبته عن الغزالى فى مئات الصفحات، الصفحات التى كشفت فيها عن أخطاء وتناقضات لا حصر لها وقد وقع فيها الغزالى.

أليس هذا أفضل للزميل العزيز من تلك العبارات الزئبقية الغامضة والتى تسودها المبالغة.

بل إن مؤلفنا الفاضل يذكر فى هوامشه وأثناء حديثه عن مصادر فصله عن الغزالى، عبارة لا تخلو من غموض، بل غرور من جانب المؤلف.استمع إليه أيها القارئ العزيز وهو يقول (ص١٨٩): "أود الإشارة هنا إلى أن أكثر فقرات هذا "الموقف" (يقصد الفصل الذى كتبه عن الغزالى) كنا قد دوناها قبل عام ١٩٦٧ ثم لخصناها فى محاضرة عامة ألقيناها فى جامعة الكويت فى موسمها الثقافى لعام ١٩٦٨ ونشرتها الجامعة المذكورة فى كتابها السنوى فى حينه. ولكن مما لحظناه أخيراً أن بعض الدارسين تأثروا بما أوردناه عن الغزالى من أفكار جديدة، ظهرت فى بعض بحوثهم وكتبهم دون ذكر للمصدر الذى استقوا منه هذه الأفكار".

ماذا يقصد المؤلف بهذه العبارة. إن الأفكار التى وردت فى فصله عن الغزالى لا نجد من بينها فكرة واحدة جديدة، بل هى أفكار شائعة عند المؤلفين القدامى والمؤلفين المحدثين ومن بينهم أناس كتبوا عن الغزالى حتى قبل أن يولد

مؤلفنا وصديقنا العزيز. إنها نغمة ينبغى أن نتخلص منها. فالمؤلف عادة لا يصدر أحكاماً نقدية حول كتاباته، بل يترك للآخرين حرية نقده.

٤- يستبعد المؤلف فى (ص١٩٠) قضية أشعرية الغزالى أو عدمها من موضوع تصوفه. وهذا غير صحيح قلباً وقالباً. لقد جانب المؤلف الصواب. إن مما ساعد الغزالى على الإتجاه نحو التصوف، كونه أشعرياً. وكم نجد نقاط التقاء بين الفكر الأشعرى والفكر الصوفى وخاصة عند الغزالى.

أما الفصل أو الموقف السادس فقد خصصه المؤلف لصدر الدين الشيرازى. ويحمد للمؤلف الكتابة عن هذا المفكر الكبير، صدر الدين الشيرازى وكم نحن فى أمس الحاجة إلى العديد من الدراسات التى تتناول فكره ومصادره التى استفاد منها. وقد بذل المؤلف فى هذا الفصل جهداً كبيراً واستطاع الكشف عن حقيقة العديد من الآراء التى قال بها الشيرازى وخاصة فى مجال الوجود والحركة الجوهرية.

ويلاحظ أن المؤلف بعد عنوان: وجود أصيل وحركة جوهرية، قد ذكر "ابن رشد" ولعلها من الأخطاء المطبعية، إذ لا حديث عن ابن رشد فى الفصل كله بل عن الشيرازى.

كما أن المؤلف فى ربطه بين فكرة التطور المستمر والتجدد الدائم عند الشيرازى وبين القول بحدوث العالم، لم يضع فى اعتباره أن فكرة التطور المستمر لا تنافى القول بقدم العالم. وأرجو مؤلفنا الفاضل أن يعيد النظر فى هذه الفكرة، إذنرى من جانبنا أن الصواب قد جانبه فى هذا الرأى.

أما القول بأن الجديد عند الشيرازى إنما هو إثبات الحركة فى الجوهر بوسائل لم ينتبه إليها المتقدمون، فإن هذا القول يعد صحيحاً إلى حد كبير، وإن كان يحتاج إلى مناقشة الشيرازى نفسه، وقد يكون فلاسفة العرب فى نفيهم للحركة فى الجوهر أكثر صواباً من الشيرازى.

بقى سؤال هو: هل يعتبر صدر الدين الشيرازى فيلسوفاً؟ إذا كان مؤلفنا يعتبره فيلسوفاً مع كثير من الباحثين، فإننا لا نعتبره فيلسوفاً. ولهم دينهم ولنا دين. وغير مجدٍ فى ملتى واعتقادى الإسراف فى إطلاق إسم الفيلسوف.

الواقع أن الزميل العزيز الدكتور جعفر آل ياسين قد بذل جهداً، وجهداً كبيراً فى دراسته التى قدمها لنا. إنها دراسة تثرى مكتبتنا العربية رغم أوجه النقد التى ذكرناها. ويقينى أن المؤلف إذا عمل مستقبلاً على تعديل أسلوبه فى الكتابة ومنهجه فى الدراسة وبحيث يتخلص من العبارات الغامضة الزئبقية والتى لا تخلو من قفزات فجائية، بالإضافة إلى التمسك بالدراسة الرأسية والإبتعاد عن الدراسة الأفقية، فإن دراساته مستقبلاً ستكون أكثر أكاديمية وأكثر عمقاً. ومهما يكن من أمر فإننا نجد أنفسنا أمام دراسة جادة، دراسة تفتح أمامنا بعض الآفاق الجديدة. دراسة تعد كسباً للمكتبة الفلسفية العربية.



الفصل السابع عشر

نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا

تأليف: حسن مجيد العبيدى

مراجعة وتقديم: الدكتور عبد الأمير الأعسم

نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا

تأليف: حسن مجيد العبيدى

مراجعة وتقديم: د. عبد الأمير الأعسم

يلاحظ فى السنوات الأخيرة انتشار الدراسات فى مجال الفلسفة العربية، وذلك إذا قارنا بين عدد ما يصدر من كتب فى هذا المجال فى النصف الثانى من هذا القرن، وما كان يصدر من كتب فى بدايات الإهتمام بالفلسفة العربية داخل وطننا العربى.

ولعل ذلك يعد راجعاً إلى أسباب عديدة من بينها الدراسات الرائدة التى قدمها لنا المستشرقون فى مختلف البلدان الأوروبية وغيرها من البلدان والتى مهدت لنا طريق البحث والدراسة وقامت بتعريفنا بأهمية فكرنا الفلسفى العربى، ومن بين تلك الأسباب أيضاً انتشار حركة تحقيق المخطوطات وإخراجها إلى النور، إذ لا يخفى علينا صعوبة العمل بالمخطوطات وذلك إذا أراد الفرد منا تقديم دراسة عن فيلسوف من الفلاسفة، أو مشكلة من المشكلات الفلسفية داخل إطار فلسفتنا العربية. أما إذا قدر لهذه المخطوطة أو تلك، الخروج إلى النور، فإن العمل بعد ذلك سيكون سهلاً ميسوراً. وكم عانى الرعيل الأول من الباحثين سواء كانوا من المستشرقين أو المؤلفين العرب، من صعوبات كثيرة فى اعتمادهم اعتماداً رئيسياً على المؤلفات المخطوطة والتى تركها لنا أجدادنا من المفكرين والذين تركوا لنا تراثاً فى علم الكلام والتصوف والفلسفة العربية.

هذا القول من جانبنا الآن يرتبط ارتباطاً رئيسياً بالنقد أو التحليل الذى سنقوم به لكتاب نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا. وكم أشار مؤلفه، وأشارت مراجعه

حين قارن بين العمل الذى قام به، والعمل الذى قمت به منذ ما يقرب من عشرين عاماً وذلك حين العمل فى دراستى للدكتوراة وموضوعها: "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا".

قام بتأليف الكتاب الذى نحن بصدد الحديث عنه، كتاب نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا، الأستاذ حسن مجيد العبيدى، وقام بمراجعته والتقديم له، الدكتور عبد الأمير الأعسم. وقد صدرت طبعته الأولى منذ عدة شهور، عن دار الشئون الثقافية العامة ببغداد (العراق). ويقع فى ١٩٨ صفحة.

يتضمن الكتاب أربعة فصول، ويندرج تحت كل فصل ثلاثة مباحث كما يشمل الكتاب مقدمة، وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع العربية وغير العربية. ويضاف إلى ذلك كله، التقديم الذى كتبه الدكتور عبد الأمير الأعسم، للتعريف بالعمل، وذلك على النحو الذى أشرنا إليه منذ قليل.

وقبل تحليل هذا الكتاب، نقول إن عنوان الفصل الأول "تمهيد لفكرة المكان قبل ابن سينا. وموضوع الفصل الثانى، مبادئ ابن سينا فى الجسم الطبيعى وعلاقتها بالمكان. أما الفصل الثالث فقد تضمن تحليلاً لنظرية المكان الطبيعى "الملاء". وفى الفصل الرابع نجد نقداً لنظرية المكان المجرد "الخلاء" من جانب ابن سينا.

وإذا كان البحث فى "المكان" يعد جزءاً من البحث فى الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا وغيره من فلاسفة سبقوه، أو عاشوا بعده فى المشرق العربى وفى المغرب العربى أيضاً، فإن الدكتور عبد الأمير الأعسم قد وجد من الضرورى الإشارة إلى ذلك فى تقديمه للكتاب الذى قام بتأليفه حسن مجيد العبيدى. فبعد حديث عن أهمية البحث فى فلسفة ابن سينا وإشارة إلى أثره فى أوروبا، نجده يقول: "من هنا نلاحظ الأهمية البالغة لهذا الكتاب الذى بين أيدينا، فقد تحمل مؤلفه الشاب

عبء قراءة تفصيلية وجادة وشاملة لفلسفة ابن سينا فى نصوصه العربية، وبنى على أساس من ذلك كله "نظرية المكان" فى فلسفته، خصوصاً بعد أن فتح له عاطف العراقى الأبواب على مصاريعها لدراسة فلسفة ابن سينا الطبيعية من خلال دراسته الجادة قبل حوالى عشرين عاماً، فعلى الرغم من المحاولات المدهشة التى بذلها آخرون، لكنها لا ترقى إلى ما فعله العراقى، حتى جاء جيل جديد من محبى الفلسفة العربية الإسلامية ليدرسوا موضوعات مجتزأة، فيفحصونها فحصاً مجهرياً على نحو ما نجد فى هذا الكتاب".

هذا القول الذى نجده فى تقديم الدكتور عبد الأمير الأعسم، والذى يشير فيه إلى كتاب لى عن "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا"، ذكرناه قبل تحليل ونقد كتاب نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا لمؤلفنا حسن مجيد العبيدى، لأنه يؤدى بنا إلى التساؤل عن إمكانية دراسة "المكان" عند ابن سينا منفصلاً عن دراسة ابن سينا فى بقية أجزاء فلسفته الطبيعية. لقد كان أجدر بالمؤلف أن يقدم لنا دراسة جديدة عن فلسفة ابن سينا الطبيعية. إذا وجد مصادر جديدة تستحق الوقوف عندها أو تؤدى به إلى تغيير نظرتنا عن فلسفة ابن سينا الطبيعية. لو كان مؤلفنا قد فعل ذلك، فإنه يعد أفضل من اقتصاره على دراسة المكان عند ابن سينا، إذ كيف ندرس المكان عند ابن سينا، بصورة منفصلة عن بقية أجزاء الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا كالبحث فى الزمان، والمادة والصورة، والعلل الأربعة المادية والصورية والفاعلة والغائية.

ولكننا بوجه عام نقول إن هذا النقد من جانبنا لا يقلل كثيراً من الجهد الذى قام به مؤلفنا حسن العبيدى، وخاصة أنه أشار إلى صلة المكان عند ابن سينا، ببقية آراء ابن سينا فى مجال الحكمة الطبيعية، بالإضافة إلى أنه كان حريصاً على متابعة العديد من الدراسات الحديثة عن فلسفة ابن سينا وغيره من فلاسفة العرب.

وإذا كان المؤلف قد أشار إلى بعض الرسائل العلمية التى لم تطبع بعد والمحفوظة بجامعة بغداد، ولم يشر إلى الرسائل العلمية المحفوظة فى جامعات عربية أخرى كجامعة القاهرة وجامعة عين شمس فإن عذره فى ذلك أن هذه الرسائل لم تطبع بعد، إذ أن طبعها ونشرها ييسر مهمة الباحثين فى الرجوع إليها والإستفادة منها بصورة أو بأخرى من صور الإستفادة العلمية. وكم نجد رسائل علمية تبحث فى فلسفة ابن سينا تارة، وفلسفة من عاشوا بعده كابن باجة وابن رشد تارة أخرى. ومن بين تلك الرسائل وعلى سبيل المثال لا الحصر، رسالة منى أبو زيد عن الخير والشر عند ابن سينا، ورسالة رجاء أحمد على عن الله والعالم عند ابن سينا، ورسالة الدكتورة نبيلة زكرى عن إلهيات الشيرازى، ورسالة الباحثة زينب عفيفى عن آراء ابن باجة الفلسفية... إلخ.

ولا نود الوقوف طويلاً عند موضوع المراجع التى استعان بها المؤلف، إذ سنعود إلى الحديث عن هذا الموضوع بعد تحليلنا للفصول التى تضمنها الكتاب.

قلنا إن كتاب "نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا" قد تضمن أربعة فصول. ويمكننا القول بأن الفصل الأول بمباحثه الثلاثة، يعد أقرب إلى العرض التاريخى. إنه يعرض لفكرة المكان قبل الفلسفة، أى قبل ظهور طاليس الذى يعد عند كثير من الباحثين، أول الفلاسفة، يقول: إن مفهوم المكان شغل فكر الفلاسفة من أفلاطون إلى وقتنا الحاضر، فإن هذا القول من جانبه يحتاج إلى مراجعة، إذ نجد اهتماماً بدراسة المكان عند المدرسة الإيلية (بارمنيدس وزينون الإيلى)، بل إن مؤلف الكتاب، قد تحدث عن المكان عند المدرسة الإيلية (ص ٢٣-٢٤).

وما يقال عن الإهتمام بالمكان عند المدرسة الإيلية، يقال أيضاً على المدرسة الذرية (ليوقبوس وديمقريطس)، بالإضافة إلى اهتمام انبادوقليس وأنكساغوراس بدراسة الخلاء وعلاقته بالمكان.

لقد عرض المؤلف لآراء هؤلاء الفلاسفة فى إيجاز شديد، وانتقل إلى دراسة آراء أفلاطون وأرسطو والمدارس اليونانية المتأخرة والأبيقورية والرواقية، ومذهب أفلوطين من خلال تساعياته، وهو الفيلسوف الذى عرفه العرب وأطلقوا عليه اسم الشيخ اليونانى.

أما المبحث الثالث والأخير من الفصل الأول، فقد عرض فيه المؤلف لمواقف الفلاسفة العرب من فكرة المكان، وذلك قبل أن ينتقل إلى دراسة المكان عند ابن سينا، لقد عرض مؤلفنا لآراء الكندى فيلسوف العرب، والفارابى المعلم الثانى، وفرقة إخوان الصفا، وأبى سليمان المنطقى وأبى حيان التوحيدى ومسكويه وأبى بكر الرازى، والحسن بن الهيثم. وقد ميز المؤلف بين المفكرين والعلماء والفلاسفة الذين ساروا فى الإتجاه الأرسطى، والآخرين الذين عبروا خلال أقوالهم وكتاباتهم التى تركوها لنا عن الخلاف مع الموقف أو الإتجاه الأرسطى.

ويمكن بيان ملحوظاتنا النقدية على هذا الفصل فى النقاط التالية:

أولاً: كان من الأفضل دراسة آراء هؤلاء المفكرين، سواء كانوا من اليونان، أو كانوا عرباً أثناء دراسة آراء ابن سينا. إن الدراسة الرأسية تعد أفضل من الدراسة الأفقية والتى يغلب عليها العرض التاريخى. وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن مؤلفنا الفاضل لم يدرس آراء هؤلاء المفكرين دراسة تفصيلية. لقد اكتفى بصفحات قليلة أو جزء من الصفحة فى دراسته لهذا المفكر أو ذاك من المفكرين الذين أشار إليهم.

إن تحليل هذه الآراء أثناء دراسته لمشكلة المكان عند ابن سينا، يؤدى إلى نوع من العمق للكتاب أكثر من الصورة التى فضلها المؤلف.

ثانياً: آراء أرسطو على وجه الخصوص، كانت تحتاج إلى شرح تفصيلى وتحليل أعمق. ودراسة مستفيضة، وذلك عن طريق الإعتماد اعتماداً رئيسياً على كتبه ومن أبرزها "السماع الطبيعى". إن حديث المؤلف عن أرسطو لا يصل إلى صفحتين (من

ص٢٨ حتى ص٣٠). وذلك على الرغم من أن ابن سينا قد اعتمد عليه اعتماداً رئيسياً، بل اعتمد عليه كل فلاسفة العرب الذين عبروا عن الإتجاه المشائى. وما الذى يستفيده القارئ المتخصص من قراءته لصفحتين عن المكان عند أرسطو؟

ثالثاً: فى كل المواضع، يذكر المؤلف اسم الفيلسوف "ابن مسكويه" والصحيح أنه مسكويه وليس ابن مسكويه.

رابعاً: كان من الأفضل الوقوف وقفة أطول عند نصوص الفلاسفة اليونانيين القدامى وخاصة بارمنيدس وزينون الإيلى، وديمقريطس، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا نقد أرسطو لبعض آرائهم، ونقد ابن سينا أيضاً للعديد من آرائهم. وما يقال عن هؤلاء الفلاسفة، يقال أيضاً عن أفلوطين، وبصرف النظر عن اتفاق ابن سينا أو اختلافه معه. لقد تأثر أفلوطين بأرسطو فى بعض مواضع دراسته للمكان والخلاء. كما تأثر ابن سينا بأفلوطين، إذ أن العرب - كما قلت - ومنهم ابن سينا، قد عرفوا آراء أفلوطين، وإن كانوا عرفوها مختلطة بالآراء الأرسطية عن طريق كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس، والذى هو فى حقيقته مقتطفات من كتاب التاسوعات لأفلوطين، وعلى وجه التحديد مقتطفات من التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة.

خامساً: يقول المؤلف عن موضوع "نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا"، أى الموضوع الذى اختاره مجالاً للدراسة، "إنه موضوع جديد لم يبحث. بعد فى الدراسات العربية المتخصصة على نحو تفصيلى حسب علمى، سواء أكان عند ابن سينا أو عند غيره من الفلاسفة العرب الآخرين" (ص٩ من المقدمة) كما يشير مشكوراً إلى كتابى عن الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا (ص٩ من المقدمة)، ويقول إننى أوضحت فيه أهمية دراسة مباحث فلسفة ابن سينا فى الحركة والتناهى والزمان والمكان والخلاء والعلة والمعلول وغيرها من الموضوعات الطبيعية.

ولا أدرى كيف يمكن التوفيق بين القولين للمؤلف، قوله عن جدة موضوعه، وإشارته إلى كتاب لى، تستغرق دراسة المكان فيه بالإضافة إلى الخلاء، ما يقرب من خمسين صفحة.

سادساً: ذكر المؤلف قائمة دقيقة ووافية إلى حد كبير فى نهاية الفصل الأول من كتابه (من ص٤٣ حتى ص٥٦). وإن كنا نلاحظ أن المؤلف لم يستفد من دراسات تايلور Taylor للفلسفة اليونانية وخاصة أفلاطون، كما أن، المؤلف ذكر بعض المراجع الثانوية ومن بينها كتاب ربيع الفكر اليونانى تأليف د. عبد الرحمن بدوى وبعض الكتب الأخرى التى لا تعد من المراجع أو المصادر التى لها مكانتها فى مجال الدراسات الفلسفية المتخصصة.

وإذا كان المؤلف قد ذكر الترجمة العربية القديمة لكتاب الطبيعة والتى قام بتحقيقها الدكتور عبد الرحمن بدوى، وذكر معها كتاب الطبيعة لأرسطو ترجمة أحمد لطفى السيد، فإننا نود أن نشير إلى أن لطفى السيد لم يكمل ترجمة كتاب الطبيعة لأرسطو، بل ترجم المقدمة المستفيضة الرائعة لسانتهلير وجزءاً من كتاب الطبيعة لأرسطو. وعلى ذلك فالترجمة العربية القديمة، هى الترجمة الكاملة لهذا الكتاب الذى ألفه أرسطو.

سابعاً: أشار المؤلف إلى بعض الدراسات القليلة جداً عن الجانب الطبيعى عند الفارابى، كما أشار إلى أن الفارابى لم يدرس الجانب الطبيعى بشكل واضح وملموس. وهذا صحيح إلى حد كبير جداً، إذ لا يمكن مثلاً المقارنة بين كم الصفحات التى خصصها ابن سينا للبحث فى الطبيعيات، وعدد الصفحات التى بحث فيها الفارابى جوانب الفلسفة الطبيعية. والواقع أن الفارابى يحتاج العديد من البحوث فى مجال الفلسفة الطبيعية على وجه الخصوص، ولابد أن نراجع قوائم المكتبات التى نجد فيها مخطوطات الفلاسفة العرب، علنا نعثر على رسائل وكتب

للفارابى تبحث فى الجوانب الطبيعية. ومن البحوث التى نرجو أن تستكمل قريباً، بحث تقوم به الباحثة زينب عفيفى للحصول على درجة الدكتوراة وموضوعه "الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى".

هذا عن الفصل الأول من فصول كتاب "نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا".

أما الفصل الثانى فموضوعه - كما سبق أن أشرنا - مبادئ ابن سينا فى الجسم الطبيعى وعلاقتها بالمكان.

وقد تضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث، وذلك على النحو التالى:

١- تحديد الجسم الطبيعى.

٢- لواحق الجسم الطبيعى.

٣- تفسير المكان.

والمباحث الثلاثة التى تندرج تحت الفصل الثانى، إن دلتنا على شئ، فإنما تدلنا على أنه لا يجوز البحث فى المكان عند ابن سينا بمعزل عن البحث فى بقية جوانب فلسفته الطبيعية. إن هذا يؤكد لنا ما سبق أن ذكرناه من جانبنا من ملحوظات نقدية وذلك حين قلنا إن مؤلفنا إذا كان قد فكر فى البحث فى فلسفة ابن سينا الطبيعية، وبحيث يقدم لنا دراسة جديدة، فإن هذا كان أفضل له من الإقتصار على دراسة المكان عند ابن سينا. ولكن مؤلفنا الأستاذ حسن العبيدى لم يفعل ذلك، إذ نراه يبحث فى نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا، ثم وجد نفسه مضطراً إلى البحث فى بقية جوانب الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، وابتداء من دراسة ابن سينا لمفهوم الجسم.

ويحلل المؤلف فى هذا الفصل، تحليلاً دقيقاً واضحاً، مفهوم الجسم عند ابن سينا، وعلاقة الجسم بالأبعاد (الطول والعرض والعمق)، ومبادئ الجسم الطبيعى

(الهيولى والصورة)، وخصائص الجسم الطبيعى، ومن أبرزها وأهمها، أن كل جسم طبيعى يكون متناهياً، ولا تتداخل أبعاده الجسمية، والعلاقة بين الجسم والمكان، بمعنى أنه لا يوجد جسم طبيعى إلا ويشغل مكاناً أو حيزاً أو موضعاً.

كما يناقش المؤلف لواحق الجسم الطبيعى، الحركة والمكان، والزمان والمكان، أى علاقة المكان، بكل من الحركة والزمان، بالإضافة إلى محاولته تفسير المكان، تفسيراً منطقياً وتفسيراً رياضياً وتفسيراً طبيعياً.

حاول المؤلف كما قلنا دراسة هذه الموضوعات داخل إطار الفصل الثانى من فصول كتابه عن نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا. وعلى الرغم من الجهد الواضح الذى قام به مؤلفنا، إلا أننا نرى أنه كان من الضرورى دراسة علل الموجودات قبل دراسة لواحق الموجود الطبيعى، أو الجسم الطبيعى. فإذا كان المؤلف قد بين لنا منذ الصفحات الأولى من كتابه أنه سيعتمد اعتماداً رئيسياً على كتب ابن سينا وخاصة كتابه الضخم "الشفاء" والذى يعد من أشهر وأهم كتبه، فإنه كان منتظراً منه دراسة علل الموجودات قبل دراسته - كما قلنا - للواحق الموجودات كالحركة والزمان.

إننا نلاحظ أن ابن سينا بعد دراسته لمبادئ الموجودات الطبيعية كالمادة والصورة، بالإضافة إلى العدم والذى يعد نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى، ينتقل انتقالاً طبيعياً ومنطقياً إلى دراسة علل الموجودات وهى العلة المادية والصورية والفاعلة والغائية. وكم كان ابن سينا حريصاً - كما فعل أرسطو قبله - على أن يبين لنا أن كل موجود إذا نظرنا إليه فى ذاته، فإنه يتكون من علة مادية كالخشب مثلاً بالنسبة للسرير، وعلة صورية كشكل السرير وإذا نظرنا إليه من الخارج فإن له علة فاعلة كالنجار الذى صنع السرير، وعلة غائية، أى الغرض أو الغاية من صنع السرير. كان ابن سينا حريصاً على ذلك. وإذا كان المؤلف قد وجد أن هذه

الموضوعات، موضوعات البحث فى العلل تعد غير داخلة فى إطار دراسته للمكان، إلا أننا نرى أن البحث فى لواحق الموجودات لا يستقيم بدون البحث فى علل الموجودات. إننا نبحث فى لواحق موجود له علل أربعة، وهى كما قلت علة مادة وعلة صورة وعلة فاعلة وعلة غائية. صحيح أن المؤلف قد أشار إشارات متناثرة ومتباعدة إلى هذا الموضوع، إلا أن تلك الإشارات لا توضح لنا أو تبرر كيفية الإنتقال من البحث فى مبادئ أو علل الوجود إلى البحث فى لواحق الموجود.

كان من الضرورى إذن دراسة موضوع علل كل موجود، إذ أن البحث فى مبادئ الموجود والقول بأنه يتركب من ماة وصورة، يؤدى بنا إلى التساؤل عن بقية علل هذا الموجود الذى يتركب من مادة (علة مادية) وصورة (علة صورية).

وكم نجد اختلافاً بين موقف المتكلمين عامة وموقف الفلاسفة، فلاسفة العرب، فى مجال بحثهم فى السببية أو العلية، وذلك الإختلاف يعد راجعاً إلى حد كبير إلى موقف كل من المتكلمين الذين يقولون بالجوهر الفرد، وموقف الفلاسفة الذين يقولون بوجه عام بالمادة والصورة. بل يمكننا القول بأنه كان منتظراً من الأشاعرة على وجه الخصوص أن يقفوا الموقف الذى فضلوه فى مجال العلية وذلك نظراً لموقفهم من كيفية تكون الأجسام من الجواهر الفردة أى الذرات، بل من موقفهم من القول بالخلاء. وكان أيضاً منتظراً من فلاسفة العرب، الوقوف هذا الموقف الذى وقفوه فى مجال التأكيد على العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، وذلك يرتبط بموقفهم من موضوع الخلاء وموقفهم من تكون الأجسام من المادة والصورة، أى العلة المادية والعلة الصورية.

هذه كلها أمور كنا ننتظر من مؤلفنا الفاضل الأستاذ حسن العبيدى مناقشتها، وكم أكدت دراسات سابقة عديدة على العلاقة بين رأى ورأى آخر من آراء الفلاسفة، وموقف وموقف آخر، من مواقف المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة. كما نرجو أن نجد

ذلك الربط واضحاً فى دراسات مقبلة ومن بينها الدراسة التى تقوم بها حاليا الباحثة منى أبو زيد والتى لم تكتمل بعد، ومجال هذه الدراسة هو بيان موقف فلاسفة العرب من القول بالجوهر الفرد عند المتكلمين، وذلك من خلال بيان آراء الفلاسفة التى ترتبط بالقول بالمادة والصورة أى العلة المادية والعلة الصورية، وبيان آراء المتكلمين وخاصة الأشاعرة والتى ترتبط بقولهم بأن كل جسم إنما يتكون من الذرات، أى الجواهر الفردة، أى الجواهر التى يمكن أن تصل فى القسمة إلى حد يمكننا الوقوف عنده، وبحيث نقول بالتناهى فى القسمة ولا نقول باللاتناهى.

أما المراجع التى ذكرها المؤلف فى آخر الفصل الثانى فتدلنا على دقته وموضوعيته فى البحث وحرصه على الإطلاع على كل ما يتعلق بمجال الفصل الثانى من قريب أو من بعيد. لقد أشار بدقة إلى إمكانية استفادة ابن سينا من الفارابى الذى نقد بعض الآراء الطبيعية التى قال بها سابقوه. كما حدد مدى استفادة الشهر ستانى فى مؤلفاته من آراء ابن سينا. وعقد مقارنات عديدة بين ابن سينا من جهة وآراء من سبقوه ومن عاشوا بعده من جهة أخرى.

وإذا كان المؤلف قد خصص الفصل الثانى بمباحثه الثلاثة لدراسة "مبادئ ابن سينا فى الجسم الطبيعى وعلاقتها بالمكان"، فإننا نجده فى الفصل الثالث يعطينا تحليلاً لنظرية المكان الطبيعى "الملاء" عند ابن سينا.

وقد بذل المؤلف فى هذا الفصل رغم صعوبة جزئياته، جهداً ملحوظاً وذلك فى مناقشته للعديد من الآراء التى تضمنتها المباحث الثلاثة للفصل. وهذه المباحث على النحو التالى:

- المبحث الأول: وجود المكان.
- المبحث الثانى: طبيعة المكان وموقف ابن سينا منه.
- المبحث الثالث: نظرية ابن سينا فى المكان وبيان طبيعته.

لقد ناقش مؤلفنا فى هذه المباحث الثلاثة، حجج نفاة المكـان، والنقـد السينوى (نسبة إلى ابن سينا) لحجج نفاة المكان، وإثبات المكـان عند ابـن سينا من خلال حجج كثيرة من بينها حجة النقلة، أى الإنتقال مـن مكـان إلى مكـان، وحجـة التعاقب، والحجة التى تقوم علـى بيـان حركـة الجسم نحـو المكـان الطبيعـى، وحجـة الأشكال التعليمية، أى الأشكال الرياضية. ولسنا هنا فى مجال تحليـل هـذه الحجـج، ويمكـن للقارئ العزيز، الرجـوع إلى مؤلفات ابن سينا وخاصـة كتابه الأكـبر، كتـاب الشفاء، وعلى وجه التحديد، القسم الطبيعى منه.

كما يحلل المؤلف طبيعة المكـان عند الجمـهور وموقـف ابـن سـينا منـه. ويناقش الآراء العديدة حول طبيعة المكان، وهل المكـان يعد هيـولى أم يعد صـورة أم يعد بعداً. ويبين لنا حقيقة الرأى الذى ارتضاه ابن سينا لنفسه... وهكذا إلى آخر الموضوعات التى تدخل فى إطار الفصل الثالث بما يتضمنه من فصول ثلاثة.

ونود أن نشير من جانبنا إلى بعض الملحوظات التى تتعلق بهذا الفصل، مـن فصول كتاب "نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا".

__أولاً__: يشير المؤلف فى حديثه عن حجج نفـاة المكـان، إلى الحجـة التى يطلـق عليها ابن سينا "حجة الجوهر والعرض"، ويقـول إنـه يختلف معى حين اطلقت عليها فى كتابى "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" حجة اللاتناهى. وهذا صحيح مـن جهـة إطلاقى عليها إسم "اللاتناهى"، إذ أننى وجدت فكـرة ابـن سينا فى مجـال الجوهر والعرض تقـوم على القـول باللاتنـاهى، فى حين أن المتكلمين يقولـون بـالجواهر الفردة، أى القول بالتناهى وليس باللاتنـاهى. فما المـانع إذن أن أطلـق علـى حجـة ابن سينا إسما آخر وذلك لتقريب الفكرة إلى القارئ. ومـن حقنـا كبـاحثين - بـل مـن واجبنا أيضاً - أن نختار إسماً نستخلصه مـن فهمنا لكتابات الفيلسـوف فـى مجـال مـن المجالات.

ثانياً: كان منتظراً من المؤلف، أن يقف وقفة نقدية من العديد من الآراء التى قال بها ابن سينا فى مجال دراسته لنظرية المكان الطبيعى "الملاء"، وخاصة أن مؤلفنا الفاضل قد درس العديد من المراجع الحديثة، بالإضافة إلى أنه من السهل نقد أفكار ابن سينا والتى اعتمد فيها إلى حد كبير على أرسطو، ذلك الفيلسوف الذى أقام دراسته للمكان وغيره من لواحق الموجودات الطبيعية، على مبادئ أصبحت خاطئة تماماً من وجهة نظر العلم الحديث.

وينتقل بنا المؤلف من دراسته لنظرية المكان الطبيعى "الملاء" عند ابن سينا، إلى دراسة نقد نظرية المكان المجرد "الخلاء" عند ابن سينا وهذا هو موضوع الفصل الرابع من كتابه، والذى يعد - كما أشرنا فى بداية دراستنا لكتابه - آخر الفصول.

وإذا كان المؤلف فى الفصول السابقة قد بذل جهداً ملحوظاً فى تحليل آراء ابن سينا، سواء من زاويتها النقدية، أى موقفه من السابقين عليه، أو من زاويتها الإيجابية، أى موقفه هو، فإننا نجد جهداً واضحاً قام به المؤلف فى هذا الفصل الرابع والذى تضمن مباحث ثلاثة، وذلك على النحو التالى:

- المبحث الأول: تحديد الخلاء.
- المبحث الثانى: وجود الخلاء.
- المبحث الثالث: طبيعة الخلاء.

لقد استطاع المؤلف تحليل العديد من الموضوعات التى تدخل فى إطار هذا الفصل وما أكثرها من موضوعات تدور حول مفهوم الخلاء، وألفاظ الخلاء، وتعريف الخلاء، وحجج ابن سينا على نفى القول بالخلاء، والصلة بين الحركة والخلاء، والخلاء والزمان، إلى آخر الموضوعات الجزئية التى اهتم المؤلف بمناقشتها.

لقد اعتمد المؤلف على العديد من المصادر والمراجع الهامة وهذا كله يكشف عن سعة اطلاعه. لقد تمكن من المقارنة بين آراء ابن سينا من جهة، وآراء فلاسفة ومفكرين عاشوا بعده فى المشرق العربى وفى المغرب العربى أيضاً.

ولكننا كنا نود أن يقف المؤلف موقفاً نقدياً من آرء ابن سينا فى مجال دراسته ونقده للقول بالخلاء. صحيح أن المؤلف قد عرض لوجهات النظر المخالفة لابن سينا، ولكن هذا لا يكفى، إذ ما أكثر الآراء التى قال بها ابن سينا، وتحتاج منا إلى مناقشتها مناقشة نقدية. لقد تغير حال العلم الآن تغيراً جذرياً عن حال العلم فى عصر أرسطو وعصر ابن سينا. وإذا وقفنا عند تراثنا فى حالة انبهار وإعجاب، فإن هذه الحالة سوف لا تؤدى بنا إلى التقدم واكتشاف الجديد، وذلك مثل ما فعل ابن سينا. لقد ارتضى لنفسه إلى حد كبير، الوقوف عند التراث الأرسطى، فماذا كانت النتيجة؟ لقد وقع فى أخطاء أرسطو، إذ المقلد لابد وأن يقع فى أخطاء الفرد الذى قام بتقليده والإعجاب به والإنبهار بأفكاره. ليتنا ننظر إلى مفكرينا كأفراد بشر يقولون بالصواب تارة ونجدهم يقعون فى الأخطاء تارة أخرى. إنهم لم يكونوا بقديسين ولا ملائكة.

وإذا كان النقد يعد هاماً فى مجال الفلسفة الإلهية، فإنه يعد أكثر أهمية فى مجال الفلسفة الطبيعية وخاصة أن الآراء العلمية فى تطور مستمر وتغير دائم. ونظرتنا عن الكون الآن تعد مختلفة تماماً عن نظرة الأقدمين له. ومن يدرى فقد تكون نظرتنا فى المستقبل إلى الكون، مختلفة عن نظرتنا الآن. صحيح أنه لا يجوز لنا الحكم على أهمية هذا المفكر أو ذاك من المفكرين بمقياس العصر الذى نعيشه الآن. لا يجوز أن نقلل من أهمية ابن سينا من خلال الحكم على آرائه بما توصل إليه العلم فى عصرنا الحديث، ولكن هذا لا يمنعنا من التنبيه إلى أخطاء مفكرينا وما أكثرها.

وفى مجال المصادر والمراجع التى ذكرها المؤلف فى نهاية دراسته القيمة، فإنه بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه من ملحوظات نقدية جزئية حول كتاب أو آخر من الكتب التى استعان بها المؤلف، يمكننا أن نقول. بأننا نلاحظ أنه كان من الأفضل له تجنب التكرار، بمعنى أن يجعل الخطة هى إسم المرجع ثم يشير إلى تحقيقاته المختلفة. إن ذلك يعد أفضل من ذكر المرجع أكثر من مرة لمجرد أن قام بتحقيقه أكثر من محقق. وعلى سبيل المثال فى إشاراته إلى البرهان من الشفاء بتحقيق د. عبد الرحمن بدوى، ود. أبو العلا عفيفى. وكتاب عيون الحكمة بتحقيق حلمى ضيا أولكن، ود. عبد الرحمن بدوى. وتهذيب اللغة بتحقيق د. عبد الله درويش، ود. إبراهيم الإبيارى.

هذه كلها ملحوظات لا تقلل كثيراً من أهمية الدراسة التى قدمها لنا مؤلفنا الفاضل وكم تسعد بها مكتبتنا العربية الفلسفية. إنها تعالج مشكلة ليست سهلة أو هينة. مشكلة تدخل فى صميم الفلسفة الطبيعية عند واحد من أكبر فلاسفتنا فى المشرق العربى، عند ابن سينا الذى ترك بصماته على آراء العديد من المفكرين الذين عاشوا بعده فى المشرق العربى وفى المغرب العربى أيضاً. فمازلنا نجد فكر ابن سينا يتردد عند مفكرين كثيرين بعده سواء اتفقوا معه أم اختلفوا معه فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها. كم نحن فى أمس الحاجة إلى دراسة أفكار أجدادنا من المفكرين والفلاسفة وذلك حتى يتسنى لنا بعد الدراسة أن ننبه إلى مواضع الإتفاق أو الإختلاف معهم. ننبه إلى الجهد الكبير الذى قاموا به والعطاء الفياض فى مجال الفكر والثقافة والفلسفة الذى قدموه لنا ولغيرنا.

الفصل الثامن عشر

فلسفة العقل: رؤية نقدية للنظرية الإعتزالية

تأليف: د. عبد الستار الراوى



فلسفة العقل: رؤية نقدية للنظرية الإعتزالية
تأليف د. عبد الستار الراوى

يمكننا القول بأننا إذا كنا نجد اهتماماً بالتراث الفلسفى العربى عن طريق التحقيق تارة، والتأليف تارة أخرى، وذلك فى عالمنا العربى منذ أكثر من نصف قرن من الزمان وخاصة فى مصر بعد إنشاء الجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن)، فإننا نجد أيضاً بعض التأويلات لهذا التراث وبعض التفسيرات التى تعبر عن نوع من الإجتهاد من جانب أصحابها وبحيث تضاف هذه الإجتهادات والتفسيرات الخاصة إلى الدراسات الموضوعية والتى تكتفى غالباً بعرض وجهة نظر من يمثلون تراثنا القديم الفلسفى وسواء كانوا من المتكلمين أصحاب الفرق الإسلامية أو كانوا من الفلاسفة كالكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، أو كانوا من الصوفية الذين يمثل بعضهم التصوف السنى كالغزالى، ويمثل البعض الآخر التصوف الفلسفى كالحلاج ومحيى الدين بن عربى.

والفرق بين المنهجين، منهج الدراسة الموضوعية التى تركز أساساً على نصوص المفكر وتلجأ إلى تحليلها لإستخراج وجهة نظر القائل بها، ومنهج الدراسة الذاتية التى تركز أساساً على التأويلات والتفسيرات والإجتهادات الخاصة، أقول بأن الفرق بين المنهجين يعد واضحاً ومتميزاً.

بل إننا نجد عند المؤلفين القدامى والمؤلفين المحدثين، المنهجين معاً. فنستطيع على سبيل المثال أن نفرق بين منهج الأشعرى فى كتابه "مقالات الإسلاميين" ومنهجه فى كتابه "اللمع". فهو فى كتابه الأول يكتفى عادة بالعرض الموضوعى. وفى كتابه الثانى، يتخذ وجهة نقدية وذلك حين يناقش آراء الخصوم

من منطلق إيمانه باتجاهه هو، أي الإتجاه الأشعري الذي يختلف عن اتجاه المعتزلة الذي رفضه بعد أن تتلمذ على كبار رجال المعتزلة.

نستطيع أيضاً في مجال الفلسفة وتاريخها، أن نفرق بين كتاب تاريخ الفلسفة ليوسف كرم بأجزائه الثلاثة، الفلسفة اليونانية، والفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، والفلسفة الحديثة، وبين كتاب تاريخ الفلسفة الغربية الذي قام بتأليفه الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل. فالمؤلف الأول، أي يوسف كرم قد غلب عليه العرض الموضوعي لآراء هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين تعرض لدراستهم في ثلاثيته التي تمثل تاريخ الفلسفة من القديم حتى الحديث.

أما برتراند رسل فإنه يعرض لآراء الفلاسفة من خلال منظور خاص به وعلى ذلك فإنه قد غلب عليه البعد الذاتي وبحيث أضافه إلى حد ما إلى البعد الموضوعي. وهكذا نجد خلافاً بين المنهجين في الدراسة.

نقول هذا ونؤكد على القول به لأننا في مجال دراسة تراثنا الفلسفي العربي، نجد الفرق واضحاً بين المنظورين أو المنهجين. وبوجه عام يمكن القول بأن المنظور الثاني أي الذي يغلب عليه البعد الذاتي قد انتشر مؤخراً، وذلك على العكس من المنظور الأول الذي يركز على الجانب الموضوعي الدقيق والذي انتشر منذ بدايات الإهتمام بالتراث الفلسفي العربي وخاصة في مصر كما قلنا. ونجد هذا واضحاً في دراسات د. إبراهيم مدكور، والشيخ مصطفى عبد الرازق، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، د. أحمد فؤاد الأهواني وغيرهم.

وإذا كانت توجد مجموعة من المزايا في المنهج الأول، ومجموعة من المزايا في المنهج أو الإتجاه الثاني، إلا أننا في الإتجاه الثاني، أي الذي يغلب عليه التأويل الذاتي والمنظور الخاص، نجد أن الكثير من المتمسكين به قد وقعوا في

العديد من الأخطاء وقاموا بتطبيق الكثير من المناهج التى تعد غريبة عن طبيعة التراث الفلسفى العربى.

ومما يؤسف له أن من يزعمون دراسة تراثنا من خلال هذه المناهج، لم يتعمقوا فى دراسة التراث. ومعلوماتهم بالتراث أضعف من خيط العنكبوت. إن معلوماتهم أقرب إلى أن تكون كمعلومات السائح عن بلدة ما يقوم بزيارتها خلال أيام أو ساعات. فهل تكون معلوماته مثل معلومات أو معارف أهل البلدة نفسها؟!!! كلا ثم كلا.

ومن هنا يمكننا القول بأن أغلب الدراسات التى قدموها لنا إنما تعبر عن نوع من الهروب من التراث لأنهم لم يفهموه حق الفهم. إن هذه الدراسات حين يطلع عليها الباحث الموضوعى يقول إنها تعد جهلاً على جهل ومصيرها إلى الضياع والنسيان وبئس المصير، لأنها لم تقدم شيئاً مفيداً، بل تقدم شيئاً سطحياً غاية فى السذاجة والتخلف العقلى نظراً لأنها أفسدت علينا الفهم الحقيقى للنص. خلعت على النص مفهومات لا يسمح بها النص فى الظاهر أو فى الباطن. قامت بتأويل التراث تأويلاً يسوده التعسف. ومن هنا يمكننا القول بأن أكثر هذه الدراسات أو المشروعات كما يحلو لأصحابها أن يطلقوا عليها، تعد نوعاً من الغش أو التزوير، لأن النص الذى يقول به المفكر يعد أمانة بين أيدينا. واللجوء إلى التعسف أو الفهم الخاطئ إنما يدخل دخولاً مباشراً فى مجال التزوير أو الغش كما قلنا. ولكن ماذا نفعل وليس فى بلداننا العربية محاكم للغش الفكرى بقدر ما فيها من محاكم للغش التجارى؟.

والكتاب الذى بين أيدينا اليوم، كتاب فلسفة العقل (رؤية نقدية للنظرية الإعتزالية) والذى قام بتأليفه زميلنا الفاضل الدكتور عبد الستار عز الدين الراوى، إنما يمثل إلى حد كبير الإلتزام بالمنهج أو الطريق الثانى، ذلك الطريق الذى يسوده كما قلنا جانب التأويل الذاتى وإخضاع التراث لمجموعة من التأويلات والتفسيرات

والتى وإن كان بعضها يعد صحيحاً، إلا أن بعضها الآخر - كما سيتبين لنا - لا يعد صحيحاً لأن فيه نوعاً من الإسراف والتعسف.

وقبل أن نسوق مجموعة من الملحوظات النقدية على الكتاب من حيث المنهج والموضوع، نود أن نقول إن الكتاب والذى يقع فى ١٥٥ صفحة قد تضمن مجموعة من المباحث والموضوعات بالإضافة إلى مقدمة وقائمة بمصادر الدراسة العربية وغير العربية.

لقد عرض باحثنا للبعد النظرى الأول (التوحيد) وقسمه إلى مبحثين هما الصفات الإلهية، والعالم. أم البعد النظرى الثانى (العدل) فقد انقسم إلى ستة مباحث وذلك على النحو التالى:

- الصلاح والأصلح.
- اللطف الإلهى.
- السببية الإنسانية.
- الإرادة الإنسانية.
- المشيئة.
- القدرة والإستطاعة.

وحلل المؤلف فى البعد النظرى الثالث (الوعد والوعيد) موضوع الإنسان وقضايا العالم الآخر. ودرس فى البعد النظرى الرابع (المنزلة بين المنزلتين) مجموعة من الجوانب الجزئية التى ترتبط ببعض أوجه الإرتباط بالأصل الرابع أو البعد الرابع كما يسميه، دون أن ندرى سبباً لإطلاق كلمة بعد، إذ من المعروف أن المعتزلة يقولون بالأصول الخمسة، وليس بالأبعاد الخمسة.

أما البعد الخامس (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) فقد قسم الباحث دراسته لهذا البعد إلى مجموعة من العناصر هى:

- كيفية معرفة حدوده.
- شروطه.
- تنفيذه.

ولم ينس المؤلف أن يعرض فى الصفحات الأخيرة من كتابه وفى حوالى ثلاثين صفحة، للبعد الأخلاقى للنظرية الإعتزالية، وهذا كان متوقعاً من المؤلف لإهتمام المعتزلة بهذا الجانب الخلقى اهتماماً كبيراً، بالإضافة إلى أن المؤلف قد تحدث عن أصول المعتزلة التى ترتبط بالعديد من الجوانب الخلقية ومن بينها أصل العدل وأصل الوعد والوعيد (الثواب والعقاب).

ورغم الجهد الذى قام به مؤلفنا الفاضل الدكتور عبد الستار الراوى، فإنه توجد مجموعة كبيرة من الإنتقادات نرجو أن يأخذها المؤلف فى اعتباره إذا أراد أن يصدر طبعة جديدة من كتابه الذى صدر عن دار الشئون الثقافية العامة بالعراق (بغداد). ومن هذه الإنتقادات التى نقول بها من جانبنا وعلى سبيل المثال لا الحصر وسواء أكانت من حيث المضمون أو المنهج ما يلى:

١- نجد مجموعة من العبارات فى المقدمة وفى السطور الأولى منها لا تزيد عن مجموعة من الشعارات والأقوال والتى يخلو بعضها من المضمون وتذكرنا بما نجده عند من يطلقون على أنفسهم أنهم شعراء محدثين، فى حين أن أقوالهم تعد مجموعة من الكلمات المتقاطعة أو الشعر السايب الذى لا ينتسب إلى الشعر كما ينبغى أن يكون من قريب أو من بعيد. وهذه العبارات التى نجدها شبه سائدة فى مقدمة مؤلف كتاب فلسفة العقل يسودها نوع من التعميم دون مبرر.

وعلى سبيل المثال فهو يقول: (ص٦): "الفكر الدينى فى الإعتزال يتجدد "بالإنسانية" اهتماماً نموذجياً هدفاً وأداة. لقيام دولة الإنسان. وبهذا أصبح الإنسان هو الكلمة الأولى والنهائية. وفى ظل هذا النهج الواقعى، وضع العقل فى المقام

القائد لأيما تفسير أو تحليل. وألحقت به حقوقه، المفاهيم، المقولات. الإستنتاج. هموم الأرض التى لن تفهم إلا بتألق الأداة المنهجية الواضحة لإسلام إنسانى، عزلاً واعياً للبناءات الكلامية التقليدية'.

هذه عبارة لعل القارئ العزيز لم يفهم منها شيئًا. كما أن بها تعميمات لا مبرر لها. ألم أقل لك أيها القارئ إن أصحاب التأويلات المتعسفة يقومون برص كلمات مجرد رص حتى دون ترتيب يؤدى إلى الفهم.

بالإضافة إلى أن مؤلفنا الباحث الجاد، لم يدخل فى اعتباره أن الفكر الإعتزالى كان يسوده الطابع الإلهى الدينى أكثر من الطابع الإنسانى العلمانى. وإلا كيف يفسر لنا المؤلف حديث المعتزلة عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كيف يبرر لنا المؤلف حديث المعتزلة عن العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها، ومشكلة رؤية الله تعالى فى الآخرة وغيرها من مشكلات لا حصر لها وتعد فى المقام الأول مشكلات إلهية وليست مشكلات إنسانية.أين البعد الإنسانى فى هذه المشكلات. أين هموم الأرض والتى يتحدث عنها المؤلف فى عبارته التى ذكرناها نصاً.

أقول وأكرر القول: يجب علينا أن نتعامل مع النص بكل أمانة وموضوعية فالنصوص تركها لنا أصحابها أمانة فى أيدينا. ومن حقنا أن نتفق معهم أو نختلف. ولكن الإتفاق أو الإختلاف لا يكون إلا بعد دراسة النص والتعامل معه بكل أمانة. بكل دقة. بكل موضوعية. وإذا لم نفعل ذلك فستلحق بنا اللعنة فى كل زمان وكل مكان. ومن حقنا إذن أن نقول إن دراسات أكثر المستشرقين إنما تعد أفضل ألف مرة من مؤلفاتنا نحن العرب حيث استمر بنا الإتجاه نحو التعسف فى فهم النص وإدخال مفهومات لا يسمح بها نص المؤلف من قريب أو من بعيد. إننا إذا لم نبدأ أولاً بفهم النص فسيكون حالنا مثل حال من يمشى فى مظاهرة ولا يدرى أسباب قيام تلك

المظاهرة. سيكون حالنا مثل حال من يصدق الإشاعات التى قد تكون صادرة عن شخص مخبول العقل، فاسد الرأى.

٢- من أمثلة التعسف فى الفهم والتأويل واللجوء إلى المبالغة، ما يقوله المؤلف فى جزء من مقدمته أيضاً. فهو يقول (ص٦): الإعتزالية لم تكن مجرد رزمة من أوراق العقل الباردة أو حركة ذاتية تتحدث مع نفسها، بل كانت فى حقيقتها، وكما قدمتها فصول التاريخ الإجتماعى وكتبته الفرق والأديان، "ثورة ثقافية" لا فقط من خلال نظريتهم العقلانية فى الأصول الخمسة، وإنما فى مواجهة الأيديولوجيات الرجعية المعبرة عن بناء أسطورى وعن تصميم فى المحافظة على علاقاتها العرفية فى واجهات فرق الغلاة والثنوية، والشطحات المنعتقة لمريدى التصوف الميثولوجى والمتميزة بالتعصب والجهل والفظاظة...إلخ.

عبارة كهذه العبارة نرى أن فيها مجموعة من الأخطاء والتفسيرات المتعسفة لا حصر لها. فهل كلف المؤلف نفسه دراسة موضوع خلق القرآن دراسة متأنية وما حدث من المعتزلة حين حاولوا فرض رأيهم بالقوة عن طريق بعض الخلفاء والحكام؟ نقول إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر. فهل يدخل فى إطار العقل التعصب للرأى ومحاولة فرضه بالقوة؟!!!. كلا ثم كلا.

وإذا تحدث المؤلف عن "ثورة ثقافية" عند المعتزلة، فإنه يتحدث كمن يتكلم عن الثورة الثقافية فى الصين مثلاً. وإذا تحدث عن أيديولوجيات رجعية معبرة عن بناء أسطورى فإنه لا يحدد لنا هذه الأيديولوجيات، رغم أن قصده لا يخفى على الدارس. وإذا تحدث عن شطحات الصوفية، فإنه يلجأ إلى التعميم دون مبرر. كما أنه يلجأ إلى مغالطات تاريخية، إذ من المعروف أن نشأة المعتزلة كانت سابقة على وجود الشطح عند بعض الصوفية... وهكذا إلى آخر أنواع التعسف. بل إنه يلجأ إلى عبارات

لا تخلو من تعمية أو غموض وذلك حين يتحدث عن علاقات عرفية وكأنه يتحدث مثلاً عن الزواج العرفى.

٣- يعتمد المؤلف على بعض المؤلفات والتى لا تخلو بعضها من عبارات زئبقية إذا أعجب بها صاحب النزعة البلاغية الخطابية الإنشائية، فلن ينخدع بها الدارس الجاد. فهو يقول معتمداً على كتاب "نحن والتراث" للزميل الفاضل د. محمد عابد الجابرى: ومن هنا يصبح التعامل مع التراث العربى على أساس فهم من داخله ومع الفكر المعاصر على ذات الأساس أيضاً: فنبنى لأنفسنا فهماً علمياً موضوعياً يتيح لنا معرفة قسمات كل من التراث والمعاصرة، بأتجاه تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا (ص٨).

٤- من أمثلة العبارات الهلامية والتى تنبت نبتاً شيطانياً وبحيث تكون أقرب إلى سواقط القيد واللقطاء، ما يقوله المؤلف فى آخر مقدمته: (ص١٠). إنه يقول: من أجل تحقيق النتائج الحقيقية مقدمات منطق العقلانية والحوار والتاريخ، يتعين التسلح بالرؤية التحليلية الواعية وبالمنهج العلمى الثورى الجدلى التاريخى، فلا نقرأ مستقبلنا فى ماضى أو حاضر غيرنا، بل يجب علينا أن نتطلع إلى بناء هذا المستقبل بعين عربية واقعية، تستند إلى جدلية التراث والثورة إيمانا:

بحقيقة الماضى،

وحرارة الواقع،

واحتمالية المستقبل؛

وحتمية التقدم.

هذه مجموعة من العبارات لا تتصل بموضوع المعتزلة ولا موضوع الكتاب اتصالاً مباشراً. وإذا صلحت كمقاطع أغنية أو خطبة سياسية حربية، فهل تصلح للحديث عن فرقة من الفرق الكلامية. هل تصلح لمناقشة موضوع من الموضوعات

الفكرية وخاصة هذا الموضوع الذى اختاره باحثنا الفاضل مجالاً لدراسته. وهو موضوع فلسفة العقل: رؤية نقدية للنظرية الإعتزلالية؟!!!

٥- يلجأ المؤلف إلى نوع من الإسراف فى استخدام كلمة الأيديولوجية بمناسبة وغير مناسبة. فهو يقول مثلاً: (ص١٣) توصلت الحركة الإعتزالية إلى صياغة أيديولوجيتها الدينية والفلسفية فى خمسة أصول هى: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ونحن نسأل المؤلف عن المبرر لاستخدام كلمة الأيديولوجية هنا وفى هذا الموضع بالذات والذى يتحدث فيه عن أصول دينية إلى حد كبير. ألم يدرك المؤلف أن استخدام كلمة الأيديولوجية يرتبط غالباً بتفريغ الفكرة من إطارها الدينى. وحتى إذا افترضنا أن كلمة الأيديولوجية هنا، لها ما يبررها فهل يمكن التسوية بين أصل العدل عند المعتزلة، وأصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عندهم؟ ألم يلاحظ المؤلف من دراسته للمعتزلة أنهم فهموا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهماً خاصاً بهم وليس فهماً يقوم على الموضوعية. وإذا كان المؤلف يتحدث عن فهم عصرى لأصولهم فهل يترك تطبيق هذا الأصل والذى يعد أساساً أصلاً عملياً وليس أصلاً نظرياً، هل يترك تطبيقه للأفراد أم للحكومة. وما رأيه حين تخطئ أفهام بعض الأفراد فى تحديد المعروف وتحديد المنكر. ألا ما أتعس الأمة العربية إذا تركت ذلك أى تطبيقه للأفراد. إنه سيتحول إلى نوع من الفوضى بغير حدود.

٦- يلاحظ أن المؤلف فى دراسته للمبحث الأول وهو كما قلنا، مبحث الصفات الإلهية، قد خفف إلى حد كبير من العبارات الإنشائية والتأويلات المتعسفة وهذا شئ يحمد له، ويدلنا على أن المؤلف إذا أراد الدخول فى مجال البحث

الأكاديمى، فإن أوجب الواجبات عليه يتمثل فى خروجه من دائرة العبارات البلاغية والتعميمات الفاسدة والتأويلات المتعسفة.

٧- فيما يتعلق بالمبحث الثانى الخاص بالعالم، والذى خصص له المؤلف أكثر من عشرين صفحة من كتابه (من ص٤٢ حتى ص٦٣)، فإننا نود أن نقول إننا كنا ننتظر من المؤلف إثارة العديد من القضايا حول الصلة بين دليل الحركة كدليل على وجود الله وبين القول بقدم العالم. فمن الواضح أن القائلين بدليل الحركة من أمثال أفلاطون وأرسطو وابن طفيل وابن رشد قد قالوا أيضاً بقدم العالم، لأن دليل الحركة يتسق مع القول بالقدم، وعلى العكس من ذلك نجد القائلين بحدوث العالم من أمثال الكندى والأشاعرة ومن بينهم الغزالى لا يعتمدون على القول بدليل الحركة.

كما أن المؤلف لم يتحدث بالتفصيل عن الإختلاف حول حقيقة رأى المعتزلة وهل هم من القائلين بحدوث العالم أم قالوا بقدم العالم، وما يرتبط بهذه المسألة من الحديث عن شيئية المعدوم والتى جعلت بعض الباحثين ينسبون إلى المعتزلة القول بقدم العالم. وإذ كان المؤلف قد جعل عنوان كتابه فلسفة العقل، فكان منتظراً منه التساؤل عن القول بحدوث العالم عند المعتزلة، ورأى من جهة أخرى مثلاً أن القول بقدم العالم يتسق مع الإتجاه العقلى الفلسفى، فهل ينطبق على المعتزلة القول بأنهم من العقلانيين.

وإذا تحدث المؤلف حديثاً مفاجئاً عن الإتجاه المادى والإتجاه المثالى وذلك داخل مبحثه عن العالم، فإنه يلاحظ أن حديثه قد جاء فى غاية الإيجاز مما يوحى للقارئ أنه جاء مقحماً على الفصل. إذ كيف يتحدث عن الإتجاه المادى فى ثمانية سطور مع ملاحظة أنه يتحدث عنه خلال عدة قرون. وإذا قال بأن المفكرين الإسلاميين قد أطلقوا على دعاة هذا الإتجاه، الدهرية أو الزنادقة، فإن هذا يعتبر

خطأ شائعاً وقد وقع فيه مؤلفنا الفاضل، إذ يجب أن ننتبه إلى أن الدهرية لا تنطبق إلا على نوع من أنواع الإتجاهات المادية. وهذه الأخطاء وقع فيها أيضاً وللأسف الشديد جمال الدين الأفغانى فى كتابه الرد على الدهريين. وهذا الكتاب للأفغانى يكشف عن الجهل الشديد للأفغانى وعن أن ثقافته أضعف من خيط العنكبوت، هذا إذا تجاوزنا القول وقلنا إن لديه ثقافة فلسفية أساساً.

كما يذكر المؤلف أن بعض فلاسفة الإسلام قد انحازوا إلى الفكر الأفلاطونى الذى جعل العالم محدثاً، ترك ترتيبه للصانع. وهذا غير صحيح. فلم يقل أفلاطون بحدوث العالم، بل قال أفلاطون بقدم العالم، كما قال تلميذه أرسطو بقدم العالم أيضاً. وإذا كان بعض فلاسفة الإسلام قد نسبوا إلى أفلاطون القول بحدوث العالم، فكان من واجب المؤلف التنبيه إلى الأخطاء التى وقع فيها فلاسفة الإسلام حين نسبوا القول بحدوث العالم إلى أفلاطون، وخاصة أن فكرة الحدوث أو الخلق من العدم لم تعرف معرفة دقيقة عند فلاسفة اليونان.

كما أن عبارة المؤلف قد لجأت إلى التعميم، إذ لم يقل بحدوث العالم من فلاسفة الإسلام إلا الكندى. وإذا قال الغزالى بحدوث العالم، فإن الغزالى لا يدخل فى إطار الفلسفة من قريب أو من بعيد، هو متكلم أشعرى صوفى. أما القول بقدم العالم فإننا نجده عند الفارابى وإخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، حتى عند أبى البركات البغدادى فى المشرق العربى. ومن هنا يمكننا القول بأن كل فلاسفة العرب إلى حد كبير قد قالوا بقدم العالم ماعدا الكندى.

٨- يتحدث المؤلف حديثاً مقتضباً جداً عن الأفلاطونية المحدثة وكيف عدلت فيما بعد وعرفت بنظرية الصدور أو الفيض. وهذا الحديث المقتضب قد أغفل الحديث عن الفروق بين الفيض بالصورة الأفلوطينية، والفيض عند الفارابى وإخوان الصفا وابن سينا. كان منتظراً من المؤلف بيان المصدر الأرسطى

(حديث أرسطو عن عقول الكواكب) والمصادر الخاصة ببطليموس (النظام الفلكى) هذه المصادر التى أضيفت إلى المصدر الأفلوطينى، والتى على أساسها اختلف نظام الفيض من بعض وجوهه عند القائلين به من فلاسفة العرب، عن نظام الفيض الأفلوطينى.

٩- يقول المؤلف إن الإعتزال يقف على أرض العلم التجريبى وعلى أسس المنطق العقلى. (ص٥٣). ولا ندرى ما هى الصلة بين الأصول الخمسة عند المعتزلة، والحديث عن العلم التجريبى. إننا نقول من جانبنا إن الأصول الخمسة الفرق بينها وبين العلم التجريبى أبعد من الفرق بين الإنس والجن، ولكن أكثرهم لا يعلمون. وما المقصود من العلم التجريبى هنا وبأى معنى. هذه أمور لم يكشف عنها المؤلف.

١٠- حديث المؤلف عن نظرية الكمون (ص٦١-٦٢)، جاء حديثاً غير مفيد. وقد فات المؤلف الرجوع إلى العديد من المصادر والمراجع البالغة الأهمية فى هذا الموضوع. بل إنه لم يكلف نفسه بيان موقف الفلاسفة أمثال ابن سينا وابن رشد من القول بالكمون، وهل يؤدى القول بالكمون إلى القول بقدم العالم؟ إلى آخر هذه الموضوعات التى ترتبط بالكمون ولا نجدها فى دراسة المؤلف.

بل إن القارئ قد يتساءل قائلاً: ما الفائدة من الحديث عن الطفرة فى عدة سطور. ما فائدة الحديث عن نظرية الكمون فى أقل من عشرين سطراً. وأيضاً ما الفائدة العلمية التى نخرج بها من حديث المؤلف عن نظرية المعدوم فى صفحة ونصف (ص٦٢-٦٣).

١١- حديث المؤلف عن السببية الإنسانية جاء هو الآخر حديثاً مقتضباً رغم أهميته وكان ينبغي ربطه بطريقة مباشرة بموضوع القضاء والقدر وغيره من موضوعات بحث فيها المعتزلة وخاصة في الأصل الثاني من أصولهم.

١٢- يشير المؤلف إلى بعض الكتب والرسائل الجامعية التي لم تنشر بعد. وللأسف الشديد نجده يعتمد على كتب لا يخلو بعضها من نوع من السطحية والسذاجة والتفسيرات المتعسفة ولست الآن بصدد ذكر أسماء هذه الكتب وخاصة في النطاق المرسوم لهذه المقالة. ويمكن للقارئ الرجوع إلى هوامش صفحات كتابه وإلى قائمة مراجعه (ص ١٤٧ حتى ص١٥٣).

١٣- من أمثلة العبارات الزئبقية والتي تخلو من التحديد والدلالة، ما يقوله المؤلف في هامش من هوامش ص ٨١. فهو يقول: أجمع خصوم الإعتزاليه المعادون لفكر الحرية والإختيار على القول بأن عموم المتوالدات من (خلق الله)، لا علاقة للإنسان بها لا إحداثاً ولا كسباً، وإن اختلفوا، فإن خلافاتهم لم تصل إلى المستوى العقائدي الأيديولوجي، بل اتسمت بطابع شكلي.

فما الذي يقصده المؤلف بالطابع الشكلي، وما هي طبيعة المستوى العقائدي الأيديولوجي الذي يتحدث عنه!!!

١٤- في حديث المؤلف عن الأمر بالمعروف والنهي عند المنكر كأصل خامس من أصول المعتزلة، نجده يقول: ولم يكن مثل هذا الموقف الحاسم من الذين أطلقوا على أنفسهم "أصحاب العدل" وأنهم دعاته موقفاً فوضوياً لا عقلانياً، بل يستند إلى شرعية دستورية وحيثيات أخلاقية في مقدمتها القرآن والسنة وإجماع جماهير الإسلام (ص١١٥-١١٦).

ونقول من جانبنا وتأكيداً لما سبق أن أشرنا إليه، إن هذا الموقف من جانبهم لا يخلو من فوضى وابتعاد عن العقل، أي دخول في مجال اللامعقول. إن

المؤلف لم يحدد مبررات وصف هذا الموقف بالتعقل والنظام. لم يبين لنا موقف المعتزلة من الأحاديث النبوية (السنة). لم يبين لنا ما المقصود من إجماع جماهير الإسلام، وهل اتفق المعتزلة مع الأشاعرة تاريخياً. هل اتفقت فرقة الشيعة مع فرقة الخوارج... إلى آخر الأمثلة التى تبين لنا أن المؤلف كان واجباً عليه عدم اللجوء إلى التعميمات وإصدار الأحكام دون سند دقيق.

بل إن المؤلف فى السطور الأخيرة من كتابه يؤكد على ما سبق أن قال به فى موضوع الثورة الثقافية، والبرنامج الثقافى عند المعتزلة!!. فهو يقول: كان حماس رجال الحركة الإعتزالية فى تنفيذ برنامجهم الثقافى، قد تخطى حماسها لقضية الحرية التى ناضلوا من أجلها، فأفرغوا ثورتهم لا فى أعداء الإسلام ومناهضيه فحسب، بل امتدت ثورتهم لعموم أقاليم الدولة وولاياتها المركزية من العاصمة بغداد مروراً بدمشق واستقراراً بمصر، لانتزاع الإقرار بمنهجهم العقلى أو الإعتراف بشرعية الفكريات الإعتزالية التى مارست امتحاناتها بقناعة كاملة بشهادة الجاحظ. "فنحن المعتزلة لم نكفر إلا من أوسعناه حجة ولم نمتحن إلا أهل التهمة". (ص١٤٤-١٤٥).

واستطيع القول بأن هذا البرنامج الثقافى الذى يزعم المؤلف أن المعتزلة قد قاموا به لا يستند أساساً إلى العقل. إذ كيف يكون من الأمور العقلية انتزاع الإقرار بالمنهج. كيف يتفق العقل مع القول بتكفير الخصم. ألا يذكرنا هذا كله ببعض الجوانب التى تتعلق بمحاكم التفتيش؟

لقد كان من واجب مؤلفنا الفاضل وقد جعل عنوان كتابه فلسفة العقل: رؤية نقدية للنظرية الإعتزالية، أن يقوم بنقد آراء المعتزلة التى قد لا تتفق مع العقل وقد تدخل بالتالى فى مجال اللامعقول. وهذا لا يقلل من أهمية المعتزلة كفرقة من الفرق، ولكن الجانب العقلى لديهم يعد - فيما نرى من جانبنا - أضعف كثيراً من الإعتزاز بالعقل عند فلاسفة العرب وخاصة عند عميدهم ابن رشد والذى يعد عميد

الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية. ومن العجيب أن المؤلف لم يبين لنا كيف اختلف ابن رشد فى منهجه البرهانى عن منهج المتكلمين الجدلى. والبرهان أسمى بكثير من الجدل. ولم يتساءل المؤلف عن أسباب هجوم الفلاسفة على المنهج الجدلى والذى سار عليه الأشاعرة كما سار عليه المعتزلة أيضاً.

ولكن هذه الأوجه من النقد التى حرصنا على ذكرها قد تكشف عن أهمية الكتاب الذى قدمه مؤلفه إلى مكتبتنا الفلسفية العربية وخاصة أنه يدعو إلى استخدام العقل فى حياتنا.



الفصل التاسع عشر

القرآن والمنهج العلمى المعاصر

تأليف المستشار: عبدالحليم الجندى

كتاب: القرآن والمنهج العلمى المعاصر
تأليف المستشار: عبد الحليم الجندى

إن صح ما أتوقعه، فسيكون هذا الكتاب، كتاب القرآن والمنهج العلمى المعاصر مثار مناقشات عديدة من جانب فريق كبير من الدارسين والمهتمين بهذا الموضوع، الذى يعد على درجة كبيرة من الأهمية وخاصة فى عصرنا الحالى.

إن هذا الكتاب من حيث موضوعه ومن حيث المنهج الذى سار عليه المؤلف سيكون واحداً من بين القليل من الكتب الهامة والعميقة الأثر التى تعالج هذا الموضوع. إنه كتاب لن يكون بإمكان المهتمين بالدراسات القرآنية من جهة والمنهج العلمى المعاصر من جهة ثانية، والربط بين الجانبين من جهة ثالثة. أقول: لن يكون بإمكانهم أن يتخطوه إذا أرادوا البحث فى هذه الجوانب أو المجالات كلها. ونظرة واحدة إلى عشرات الموضوعات والمشكلات التى تصدى المؤلف لبحثها وسبر أغوارها بأمانة وموضوعية وأكاديمية، تكشف لنا عن عمق هذه الدراسة، وجدة المنهج الذى سار عليه. هذا المنهج الذى يعد منهجاً تاريخياً مقارناً. يعد منهجاً قائماً على التحليل والموازنة والمقارنة. ولا أشك لحظة واحدة فى أن المستشار عبد الحليم الجندى فى كتابه "القرآن والمنهج العلمى المعاصر قد بذل أقصى ما يستطيعه باحث إذا أراد معالجة هذا الموضوع الشائك.

لقد توافرت لباحثنا كل أدوات البحث العلمى ومن بينها القدرة على المناقشة الموضوعية الهادئة، والرجوع إلى العديد، والعديد جداً من المصادر والمراجع التى تعد غاية فى الأهمية. ولا شك أن اهتمام المؤلف منذ سنوات طويلة بالبحث فى الموضوعات الإسلامية الهامة، والربط بينها وبين بعض المشكلات

المعاصرة، قد ساعده على إيراد هذا الحشد من المعلومات الهامة غاية الأهمية والتى يدركها الدارس لكل فصل من فصول هذا الكتاب، بل كل صفحة من الصفحات التى يتضمنها هذا الفصل أو ذاك من فصول هذا الكتاب العميق فى موضوعيته والذى لا يخلو أيضاً من آراء خاصة بمؤلفه تعد ثمرة لسعة الإطلاع من جهة، وطول التفكير والتأمل من جهة أخرى. ولعل عمل مؤلف الكتاب بمجال القضاء قد ساعده على اكتساب القدرة على الموازنة وترجيح رأى على رأى وبيان أسباب الأخذ برأى ما وأسباب استبعاد رأى آخر، تماماً كما يفعل القاضى مع الأدلة والشهود.

أقول هذا كله من جانبى وبصرف النظر عن اتفاقى أو اختلافى مع مؤلف الكتاب فى بعض نقاط منهجه، من جهة وفى هذا الرأى أو ذاك من آراء المؤلف فى كتابه، من جهة أخرى. إن هذا كله لا يقلل من أهمية الكتاب، بالإضافة إلى أن اختلاف الرأى لا يفسد للود قضية.

يتضمن كتاب "القرآن والمنهج العلمى المعاصر" والذى أقدمه اليوم للقراء الأعزاء، مقدمة وستة أبواب، يحتوى كل باب منها على فصلين أو ثلاثة فصول.

يوضح المؤلف فى تقديمه لكتابه أهمية الموضوع الذى اختاره مجالاً للدراسة، ويرى أن توقيت ظهور الكتاب بعد توقيتاً مناسباً. إنه يظهر فى عهد أعدت للصدور فيه مجموعة من القوانين المستمدة من الفقه الإسلامى لتحل محل القوانين المستوردة من التشريعات الأوروبية. وهذا يعد إيذاناً بطلوع فجر جديد، يسير المسلمون فى إشراقه على درب السلف الصالح من سنن الرسول (ص) وعمل أصحابه فيتناصحون فى العلم ويغيرون ما بأنفسهم آخذين بأسباب المعرفة المتنوعة مقتحمين أبواب الكشوف الحديثة والإختراع عاملين بالمنهج العلمى المعاصر، عالمين أنهم فى كل ذلك يستردون بضاعتهم ولا يستوردونها.

هذا ما يقوله المؤلف فى مقدمة كتابه. ولا شك أن هـذه المقدمة تعد هامة وضرورية، إذ أنها توضح لنا قصد المؤلف من كتابه. فالقارئ لعنوان الكتاب قد يوحى له هذا العنوان أن المؤلف ستكون قضيته الرئيسية محاولة استخلاص الكشوف والإختراعات العلمية من الآيات القرآنية وذلك على النحو الذى انتشر عند مجموعة من الباحثين المعاصرين، ولكننا نجد المؤلف لا يجعل محور كتابه، هذا الجانب، وخيراً فعل، إذ لا يخفى علينا أن محاولة تفسير الآيات القرآنية تفسيراً علمياً يكون القصد منها جعل الآيات القرآنية متضمنة للنظريات والكشوف العلمية الحديثة، وهى تعد محاولة فيما نرى من جانبنا خاطئة قلباً وقالباً. وكم نبهنا طه حسين فى كتابه "من بعيد" وغيره من كتب، وأيضاً الدكتور توفيق الطويل فى كتابه "التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام" إلى الأخطاء والمخاطر التى نقع فيها إذا حاولنا إلحاق الثابت أى القرآن الكريم بالعلم الذى تتغير نظرياته واكتشافاته من آن لآخر.

صحيح أننا فى كتاب القرآن والمنهج العلمى المعاصر نجد أن المؤلف يشير إلى بعض الجوانب التى قد يفهم منها محاولة الربط بين القرآن وبعض التفسيرات العلمية الحديثة، ولكنها جوانب قليلة لا تشكل الأساس الجوهرى للكتاب.

هذا عن مقدمة الكتاب. وإذا انتقلنا منها إلى موضوع الباب الأول، وجدنا المؤلف يعالج من خلاله جانبين رئيسيين هما إعجاز القرآن من جهة، والعلم والحرية والإقناع كما تبدو فى الآيات القرآنية من جهة ثانية.

وقد عالج المؤلف هذين الجانبين معالجة دقيقة وقد استند فى معالجته إلى العديد من الآيات القرآنية بالإضافة إلى رجوعه إلى الكثير من المصادر والمراجع التى تعد أساسية للبحث فى هذه الموضوعات العديدة التى تعرض المؤلف لدراستها فى هذا الباب.

لقد انتهى المؤلف إلى العديد من النتائج التى تعد ثمرة لتحليله العديد من الآراء التى قيلت فى هذا المجال الذى تعرض لدراسته. ومن بين النتائج التى توصل إليها والتى يرى أنها تفيدنا غاية الفائدة فى حياتنا المعاصرة، أن المنهج الفكرى فى الإسلام لا يفرض نظرية يلزم بها أحداً بل يقدمها ويترك الحرية كاملة فى الإقتناع، كما أن الإسلام يجمع بين الدين والحياة والعلم والعمل، هذا بالإضافة إلى أن المنهج القرآنى - فيما يلاحظ المؤلف - موجه إلى الإنسان بجمعه، أى فطرته وبديهته وأحاسيسه ومداركه وعقله وذلك لإستقراء الوقائع واستنباط الحقيقة كما يخاطب النفس بعناصر الكون التى هى جزء صغير فيه يؤثر فيها أكثر مما يتأثر بها.

جهد كبير إذن بذله المؤلف فى دراسته لهذه الموضوعات ونتائج دقيقة وهامة استطاع المؤلف التوصل إليها. وكل ما نأخذه على المؤلف بالنسبة لهذا الباب بفصليه ما يلى:

١- الجزء الذى كتبه عن معانى القرآن لا يزيد عن مجرد عرض وتلخيص لرسالة الدكتوراة التى تقدم بها الشيخ محمد عبد الله دراز فى موضوع الأخلاق فى القرآن. وقد أشار إليها الأستاذ عبد الحليم الجندى فى كتابه. وكان من الأوفق ألا يقتصر المؤلف على مجرد عرض رأى الشيخ دراز حول معانى القرآن إذ توجد الكثير من الدراسات حول هذا الموضوع وكان من الضرورى الرجوع إليها وخاصة أن رأى الشيخ دراز لا يدخل فى مجال البديهيات أو الأمور المسلم بها وذلك على الرغم من أهمية آراء الشيخ دراز ومكانتها الكبرى.

٢- حينما يستعمل المؤلف كلمات كالعلم ، والعقل، كان ينبغى ألا يلجأ إلى التعميم إن كلمة العلم يختلف مدلولها من مفكر إلى آخر،وكلمة العقل ينطبق عليها ما ينطبق على لفظة العلم. إن كلمات كالعلم والعقل المقصود بهما أساساً أبعادهما الدينية وذلك طبقاً للأمثلة التى يضربها المؤلف، ولكن ألا توجد معان أخرى

للعلم، ألا توجد معان أخرى للعقل. هل معنى العلم أو معنى العقل عند الغزالى على سبيل المثال، هو نفسه ما يقصده مفكر آخر كابن رشد؟ كلا. المعنى غير المعنى وفرق كبير بين أن يكون المقصود من العلم، البعد الدينى أساساً، وبين أن يكون المقصود به العلوم الدنيوية كعلوم الطبيعة والكيمياء وغيرهما من العلوم.

وما يقال عن لفظة العلم، ينطبق على كلمة العقل أيضاً. إن معناها يختلف من مفكر إلى مفكر آخر. وكان من الضرورى لمؤلف الكتاب أن يتبين له أن المقصود من هذه المصطلحات أساساً الإطار الدينى وليس الإطار الدنيوى.

يأتى بعد ذلك الباب الثانى الذى تعرض فيه المؤلف لدراسة ثلاثة مسائل هامة هى أصول الفقه، وعلوم القرآن والسنة، والإجتهاد. ودراسة المؤلف لهذه الموضوعات الثلاثة على جانب كبير من الأهمية ولا يعيبها إلا هذا النوع من التكلف الذى يتمثل فى تأويل بعض العبارات التى يقولها هذا الفقيه أو ذاك بحيث يفهم منها أن بعض علمائنا وفقهائنا قد توصلوا إلى ما توصل إليه بعض مفكرى وعلماء العصر الحديث من أمثال فرنسيس بيكون. وهذا يعد خطأ من جانب المؤلف. والدليل على ذلك أن المؤلف يقول إن القضية القياسية عند السلفيين كالعملية التجريبية!! بل إن المؤلف يذكر عبارة ابن تيمية التى يقول فيها: "ليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيماً للعلوم النبوية وهذا خطأ. إن العلم هو علم محمد (ص)، وعلم فى ميراث محمد (ص) وغير هذا العلم لا يكون علماً."

واضح من هذه العبارة أن كلمة العلم قد لا تعنى عند مفكر ما تعنيه نفس الكلمة عن مفكر آخر. وكان من المنتظر من مؤلف الكتاب أن ينبهنا إلى ذلك. وما رأيه فى أننا نجد مفكرين يستخدمون كلمة العقل وكلمة العلم وعلى الرغم من ذلك

يهاجمون الإتجاهات العقلية والإتجاهات العلمية. والسبب فى ذلك أنهم يريدون وضع العقل وفهمه فى الإطار الإلهى فقط، يريدون فهم العلم على أنه العلم الإلهى فحسب.

ولكن على الرغم من ذلك، فإن الأستاذ عبد الحليم الجندى يريد توسيع معنى كلمة العلم بحيث تشمل الجوانب العلمية كلها إلهية كانت أم بشرية. وهذا يعد اتجاهاً محموداً من جانب المؤلف لأنه يؤدى إلى توسيع معنى الكلمة وبالتالى تعد هذه النظرة من جانبه تعبيراً عن الفهم المتفتح وليس المعنى الضيق المغلق الذى نجده عند أمثال ابن تيمية بناء على عبارته التى سبق أن أوردناها.

الواقع أن الكتاب الذى نحن بصدد عرضه ونقده، كتاب القرآن والمنهج العلمى المعاصر يحمل فى طياته العديد من المزايا سواء من حيث المنهج أو من حيث الموضوعات ودقة عرضها والرجوع فى سبيل ذلك إلى أوثق المصادر.

إننا إذا انتقلنا مع المؤلف من الباب الثانى إلى الباب الثالث، فإننا نجد هذا الباب قد تضمن فصلين من أهم فصول الكتاب. إنه يتحدث فى الفصل الأول منهما عن أئمة الدين والفقه والمتكلمين، كما يحلل فى الفصل الثانى أبعاد التجربة وكيف أن أساسها فى رأيه يرجع إلى الإستقراء والقياس وذلك من خلال الرجوع إلى بحوث كثير من علماء المسلمين كجابر بن حيان والخوارزمى والكندى وأبو بكر الرازى والمسعودى والحسن بن الهيثم وابن سينا والبيرونى وابن البيطار، وابن النفيس وابن رشد وابن خلدون.

جوانب كثيرة من بحوث هؤلاء العلماء والمفكرين والفلاسفة يشف عنها ويحللها تحليلاً دقيقاً مؤلفنا الفاضل، كما يبين إمكانية الإستفادة منها فى حياتنا المعاصرة.

وأود أن أشير إلى بعض النقاط النقدية فيما يتعلق بهذا الباب:

١- المقارنة بين الغزالي وديكارت والقول بأن ديكارت إنما أخذ عن الغزالي، مسألة فيها نظر. لابد أن نلاحظ أن المنهج غير المنهج، والتسرع في مسألة إثبات التأثر والتأثير قد لا تكون في صالح فكرنا الفلسفي العربي الإسلامي. لماذا نبادر إلى القول بأن الغربيين قد نقلوا عنا. إن هذا قد يحمل في طياته النظر إلى أهمية المفكر العربي من خلال تأثر الأوروبي، في حين أن المفكر العربي قد يكون لفكره أهميته وبصرف النظر عن نقل الأوروبي عنه، لماذا نحرص على عقد مقارنات بين فكر الغزالي وفكر ديكارت، بين المعتزلة والوجودية، بين ديفيد هيوم والغزالي، بين كانت Kant والغزالي. إن هذه المقارنات قد يكون ضررها أكثر من فائدتها.

٢- مع تقديرنا لدور علماء العرب وما تركوه لنا من تراث علمي، إلا أننا لابد أن نضع في اعتبارنا أن علومهم قد غلب عليها الجانب الكيفي لا الجانب الكمي والعلم الآن وابتداء من عصر النهضة الأوروبية، كم، وكم فقط. والحديث عن الكيف لا مجال له إلا في الميتافيزيقا أو الآداب والفنون بوجه عام. لعل غلبة الجانب الكيفي وإقحامه على الجانب الكمي وهذا ما نجده في العلوم القديمة عند أمثال أرسطو وفي العلوم في العصر الوسيط، أقول إن غلبة هذا الجانب الكيفي هو الذي أدى بأفكارهم العلمية إلى نوع من الجمود،وذلك على العكس مما نجده الآن. إن العلم حينما أصبح كما وكما فقط، فإن ذلك قد أدى إلى التقدم الهائل الذي نجده الآن، قد أدى إلى آلاف التطبيقات التكنولوجية.

٣- حديث المؤلف عن مجموعة العلماء المسلمين رغم أهميته، إلا أننا نجد في بعض جوانبه عرضاً لحياة هؤلاء العلماء، وهذا العرض من جانب المؤلف لا

يدخل دخولاً مباشراً فى موضوع الكتاب الرئيسى، وكان من الأفضل أن يكون تركيز المؤلف على إبراز النتائج العلمية التى استطاعوا التوصل إليها.

٤- فى ص١٦١ من الكتاب، يذكر المؤلف كتاباً لابن رشد تحت إسم "التفرقة بين الإسلام والزندقة" وهذا الكتاب ليس لابن رشد ولا أدرى كيف وقع المؤلف فى هذا الخطأ وخاصة أن قوائم مؤلفات ابن رشد مذكورة فى كثير من كتب التراجم القديمة وفى بعض كتابات المعاصرين. ولعل المؤلف يقصد كتاب "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة". وهذا الكتاب للغزالى وليس لابن رشد.

أما الباب الرابع فموضوعه المنهج العلمى المعاصر. وقد بين لنا المؤلف كيفية انتقال المنهج الإسلامى إلى أوروبا، كما بين لنا دور العلماء المسلمين فى تقدم الحضارة الأوروبية. وهذا جانب محمود من المؤلف، وإن كنا نلاحظ أن المؤلف قد حاول رد كثير من أفكار الغربيين أمثال فرنسيس بيكون إلى العلماء المسلمين، وهذه قضية موضع نظر، إذ لا توجد وثائق دقيقة تؤدى بنا إلى القول بأن هذا العالم الغربى أو ذاك، قد نقل أفكاره من كتب قام بتأليفها علماء مسلمون. إن حديثنا المستمر عن تقدمنا العلمى فى الماضى والتحسر باستمرار على هذا الماضى يشبه موقف من يبكى على الأطلال إلى حد كبير. وواجبنا فيما أرى الإستفادة من مجهودات الغربيين وخاصة أن العلم الآن مكانه الغرب، والغرب أساساً، سواء أردنا أو لم نرد. وهذا يعد أفضل بكثير من مجرد التغنى بأفضال أجدادنا من القدامى وخاصة أن المنهج العلمى الآن يختلف فى كثير من أبعاده عن منهج أجدادنا فى الماضى، بل إن تصور الكون الآن يختلف اختلافاً جذرياً عن تصور الماضيين. وهل من المناسب الآن أن نتحدث عن نظرية العناصر الأربعة؟ هل من المناسب أن نتحدث عن العالم العلوى والعالم السفلى،... إلى آخر هذه الآراء التى يقول بها علماء العرب والمسلمين متأثرين فى ذلك بأفكار ونظريات فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو.

ينتقل المؤلف بنا إلى دراسة المنهج فى الفقه والمعاملات ويخصص لهذا الموضوع الهام، باباً بأكمله. إنه يتحدث عن المدارس الفقهية كما يتحدث عن المنهج فى المعاملات. إن حديث المؤلف عن هذين الموضوعين أو المجالين يتسم بالغزارة والدقة الأكاديمية ولا شك أن ثقافة المؤلف القانونية والشرعية كانت - كما قلنا فى البداية - وراء هذا الحشد من التحليلات الرائعة والمقارنات التى لا حصر لها والتى نجدها فى هذا الباب بفصليه.

إن المؤلف يؤكد باستمرار على أهمية العمل، أهمية التطبيقات، ضرورة أن نربط بين الجانب النظرى والجانب التطبيقى السلوكى. وما أحرانا أن نستفيد فى حياتنا من هذه النظرة التى نجدها عند الباحث.

وإذا كنا نجد من جانب المؤلف هذه النظرة العميقة، والتحليلات الرائعة، والمقارنات الدقيقة فى دراسته الممتازة عن المنهج الإسلامى فى الفقه والمعاملات والتى استغرقت باباً بأكمله وهو الباب الخامس، فإننا نجد المؤلف فى الباب السادس والأخير وحرصاً من جانبه على إبراز روعة الماضى، والدعوة إلى الربط بين الجانب الفكرى والجانب العملى التطبيقى، نجده يخصص هذا الباب، الباب السادس لدراسة المنهج فى القضاء وذلك عن طريق الإستشهاد بعهدين، هما عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وعهد أمير المؤمنين على بن أبى طالب.

ولا أشك فى أن هذا الباب بفصليه يكشف عن ثقافة المؤلف التاريخية والدينية. لقد رجع إلى عشرات المصادر والمراجع فى حديثه عن هذا المجال، مجال المنهج فى القضاء، ليس هذا فحسب، بل إنه كان حريصاً على الربط بين الماضى والحاضر والمستقبل. لقد بين لنا كل ما يتعلق بالقضاء فى هذا العهد من قريب أو من بعيد. لقد قدم لنا أمثلة ينبغى أن تحتذى وقدم الأدلة والبراهين على

كل رأى من الآراء التى قال بها أثناء تعرضه لدراسة الأمور العامة والأمور الجزئية التفصيلية أيضاً والتى تتعلق بالكشف عن المنهج فى القضاء.

إننا نجد أنفسنا أمام كتاب قد تضمن العديد من المزايا، إن المؤلف كانت له شخصيته فى بحثه من أول سطور كتابه حتى الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب القيم. إنه لا يسرد الآراء مجرد سرد وكأنه يلهوبها، بل يناقش ويحلل ويوازن ويقارن. كل هذا بلغة أكاديمية إلى حد كبير وبأسلوب واضح يدلنا على فهمه وتمكنه من دراسة مئات الموضوعات التى تعرض لها، وكما قلت فى بداية هذا المقال، إننا نجد أنفسنا أمام مؤلف له قدمه الثابتة فى البحث، أمام مؤلف يسلك مسلك القاضى فى الموازنة والتحليل والمقارنة والمناقشة الهادئة الموضوعية. وعلى الرغم من اختلافى فى بعض النقاط مع المستشار عبد الحليم الجندى من خلال كتابه "القرآن والمنهج العلمى المعاصر" سواء ما تعلق منها بالمنهج، منهج البحث أو ما تعلق منها ببعض الآراء الجزئية التى أشرنا إليها، إلا أن هذا كله لا يقلل من أهمية تلك الدراسة الجادة التى تسد فراغاً فى مجال الدراسات الفكرية والدينية المقارنة، الدراسة التى تثير العديد من القضايا والمناقشات حولها، الدراسة التى تعد عميقة بكل ما تحمله كلمة العمق من معنى.

الفصـــل العشـــرون

د. أبو الوفا التفتازانى وكتاب تذكارى عنه

بعنوان: الدكتور أبو الوفا التفتازانى...

أستاذاً للتصوف ومفكراً إسلامياً

إشراف وتصدير: د. عاطف العراقى



تصدير للكتاب التذكارى بعنوان" الدكتور أبو الوفا التفتازانى... أستاذاً للتصوف ومفكراً إسلامياً

لا يخالجنى الشك لحظة واحدة، فى أن الدور الذى أداه فقيد الأمة الإسلامية والعربية، الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى، كان دوراً حيوياً وعميقاً، لقد قدم الدكتور التفتازانى لأمتنا العربية الإسلامية العديد من الكتب والدراسات والتى تدلنا على عمق ثقافته الروحية الإسلامية وغزارة اطلاعه، لقد نجح فى الربط بين الماضى والحاضر، وبقدر ما كان مهتماً بالدراسات التراثية، كان فى نفس الوقت مركزاً اهتماماته الفكرية ومشاغله الثقافية، على تشخيص أمراض العصر، وتقديم العلاج لهذا المرض أو ذاك، لهذه المشكلة أو تلك من المشكلات الفكرية والإجتماعية وما أكثرها.

كان الدكتور التفتازانى أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان نبيلة وقيم خالدة سامية. وخاصة فى وقت كثر فيه أشباه المثقفين، لم يتردد فى الدفاع عن القيم الإسلامية الكبرى، كتب عن الإسلام، ديننا الحنيف مئات الصفحات، كان حريصاً على إبراز الدور الرائد والحيوى والذى قام به مفكرو الإسلام فى الماضى والحاضر، أدرك بثاقب نظره وذكائه الحاد العديد من الدروس التى يمكن استخلاصها من مبادئ الدين الإسلامى، ومن أفكار مفكرى الإسلام والذين آمنوا بربهم وآمنوا بوطنهم وكانوا كالشعلة أو كالمنارة التى تضئ لنا الطريق فى كل زمان وكل مكان.

وإذا كان الإهتمام الرئيسى للراحل الكريم، هو مجال التصوف من خلال ما قدمه من دراسات عن القضايا الصوفية، وعن أعلام التصوف أمثال ابن عطاء الله

السكندرى وابن سبعين، فإن اهتمامه قد شمل أيضاً العديد من المشكلات الكلامية، والمشكلات الفلسفية، أدرك أن العيب ليس فى التراث، بل فى الفهم الخاطئ للتراث، وكيف أنه بالإمكان استخلاص العديد من الدروس من كتابات مفكرين قدامى، وبحيث نربط بينها وبين الحاضر، أى ننطلق من الماضى إلى الحاضر، وبحيث يكون هذا الحاضر مستنداً إلى جذور فى الماضى.

لقد وضع الدكتور التفتازانى فى اعتباره أن دور أستاذ الجامعة لا يصح أن يكون داخل المدرجات الجامعية فحسب، بل إن دوره كمثقف يتمثل فى أن يضيف إلى البعد الأكاديمى، بعداً آخر يتمثل فى الإهتمام بقضايا دينه، وقضايا وطنه، وأن الإسلام الحنيف دين صالح لكل الناس فى كل زمان وكل مكان.

نعم لقد أدرك ذلك تمام الإدراك، فلم يكن دوره داخل المدرجات الجامعية فقط بل عمل فى العديد من المؤسسات الثقافية والدينية الفكرية، ومن النادر أن تجد مؤسسة ثقافية إلا ويكون الدكتور التفتازانى عضواً بها، بل إن أعماله فى مجال مشيخة الطرق الصوفية تعد وحدها مجالاً للعديد من الدراسات، نجد هذا واضحاً تماماً حتى قبل توليه رئاسة المجلس الأعلى للطرق الصوفية، ويقينى أنه قد أرسى العديد من المبادئ الهامة والقيم الراسخة والتى سوف يذكرها الناس فى المستقبل حين يتحدثون عن الطرق الصوفية، صحيح أننا قد نختلف معه حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها نختلف معه حول تصوره لحقيقة التصوف والطرق الصوفية، ولكن هذا الإختلاف يعد شيئاً متوقعاً وطبيعياً، إذ أن أحكام العقل، غير أحكام القلب والذوق والوجدان.

كان الدكتور التفتازانى مؤمناً بأهمية التسامح فى حياة الأفراد وحياة الشعوب. لم تصدر عنه كلمة نابية أو لفظة جارحة. كان وفياً لأساتذته غاية الوفاء، وكم تحدث عن أساتذته بكل خير وكل تقدير ولم يكن كهؤلاء الناس الذين يقولون نحن

جيل بلا أساتذة. رفض طلب أحد الدارسين للتحضير لدرجة الماجستير تحت إشرافه وقال له: لقد سبق أن سخرت من أستاذك، ولا خير فى تلميذ يسخر من أستاذه، وستفعل معى مثل ما فعلته مع أستاذك فقارن أيها القارئ العزيز هذا السلوك من جانب المفكر الرائد الدكتور التفتازانى، وبين السلوك الذى انتشر بيننا الآن للأسف الشديد حين يتطاول التلميذ على الأستاذ، وحين يحاول القزم من الناس، التطاول على العملاق. لقد أصبح الوفاء بيننا عملة نادرة وأصبح الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان، أصبح الناس غير الناس.

كانت حياته غاية فى النشاط. لا يكل ولا يمل. عرفه الآلاف داخل مصر وخارجها من بلدان العالم العربى والعالم الغربى. نشر النور والضياء فى كل مكان، عن طريق دروسه ومقابلاته وإشرافه على العديد من الرسائل الجامعية، وتوليه العديد من المناصب ويكفى أنه كان باحثاً عن الحقيقة، باحثاً عن قيم الحق والخير والجمال طوال حياته التى عاشها (ولد فى الرابع عشر من شهر أبريل عام ١٩٣٠ وتوفى فى الثامن والعشرين من شهر يونيو عام١٩٩٤).

لم يقتصر على التأليف، بل شارك فى تحقيق العديد من الأعمال الهامة. لم يكتب باللغة العربية وحدها، بل كتب أيضا بالإنجليزية. كان على علاقة وثيقة بالعديد من المفكرين الكبار داخل مصر وخارجها. قدم لأصدقائه ومحبيه العديد من الخدمات والأفضال. كان فى دراساته يتميز بحس نقدى بارز، لم تكن دراساته مجرد عرض لآراء السابقين. بل كان حريصاً على المقارنة والتحليل والموازنة بين مختلف الآراء وحتى يصل إلى الرأى السديد.

قابلته أول مرة حين كان يجلس مع أستاذه الدكتور مصطفى حلمى، وكنت أؤدى امتحان الليسانس فى مادة التصوف، وبعد تخرجى بعدة سنوات، استمر التعاون العلمى بيننا واستمرت الصداقة بيننا حتى يوم وفاته، وكان خبر وفاته خبرا

مؤسفاً، وذلك حين أعلنت أسلاك البرق، وفاة الدكتور التفتازاني. كانت صدمة كبرى في نفوس أصدقائه وزملائه ومحبيه ومدركي فضله.

وانطلاقاً من الإعتقاد بالدور الكبير الذي أداه فقيد العروبة والإسلام، الدكتور أبو الوفا التفتازاني، فقد كان من الضروري السعي نحو تخليد ذكراه، وخير تخليد للرجل. إصدار مجلد تذكاري يكشف عن إنجازاته الفكرية والثقافية، ومنذ اللحظات الأولى التي جاءت بعد وفاته، كانت الاجتماعات مستمرة بين مجموعة من الزملاء والأصدقاء للإعداد لإصدار المجلد التذكاري والذي يتضمن الحديث عن الرجل وأفكاره، كما يتضمن مجموعة من الدراسات المهداة إلى روحه، دراسات تدور حول المجالات التي كانت موضع اهتمام الدكتور التفتازاني.

لقد بذل الزملاء والأصدقاء جهوداً مضنية ولم يترددوا في بذل كل جهد من جانبهم لتخليد ذكرى الأستاذ الإنسان وإن صح تقديري، فسوف يستقبل القراء هذا المجلد التذكاري بكل تقدير، لقد بذل فيه المشاركون كل جهد من جانبهم، ورأوا أن هذا يعد واجباً عليهم، كتبت الدكتورة زينب الخضيري عن "التصوف والعلم عند الدكتور التفتازاني"، وحلل الدكتور سعيد مراد موضوع "علم الكلام والتيارات الفكرية المعاصرة من منظور الدكتور التفتازاني" واستوحى الدكتور محمد صالح الآثار الكلامية للدكتور التفتازاني وكتب دراسة بعنوان "مواقف في علم الكلام"، أما الدكتور أحمد الجزار فكان موضوع بحثه "التصوف مفهومه ومنهج دراسته عند الدكتور التفتازاني".. ويتحدث الدكتور جمال المرزوقي حديثاً دقيقاً ومطولاً عن "الدكتور التفتازاني والتصوف الإيجابي"، واختارت الدكتورة نبيلة زكري زكي كتاباً للدكتور التفتازاني، وقامت بدراسته وتحليله وهو كتاب "الإنسان والكون في الإسلام".

ويجد القارئ لهذا المجلد التذكاري مجموعة من الدراسات المهداة، يجد بحثاً لكاتب هذه السطور عن "التسامح من منظور إنسانى تنويرى"، ودراسة للدكتور عبد الحى قابيل عن "الجنيد والتوحيد الإرادى عند الصوفية" وقدمت الدكتورة مرفت عزت بالى، دراسة عن "الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى ومظاهره عند صوفية القرنين الثانى والثالث الهجريين"ويأبى الدكتور جمال المرزوقى إلا أن يقدم دراسة ثانية بالكتاب، تحت عنوان "حكمة الإشراق وارتباط المعرفة بالوجود عند السهروردى المقتول".

أما الدكتور سيد ميهوب فقد جعل موضوع دراسته، "الدلالات الذوقية للعبادات عند أبى حامد الغزالى"، وكتبت الدكتورة رجاء أحمد على عن "مفهوم الحرية وعلاقته بمقامى التوكل والرضا".

لقد كتب الزملاء والأصدقاء هذه الدراسات انطلاقاً من تقديرهم للراحل الكريم، ولم يكونوا كهؤلاء الدين تحولوا إلى كلاب مسعورة تنهش فى أقدار الرجال الأحياء منهم والأموات.

ونرجو أن يكون هذا المجلد بما يتضمنه من دراسات، تعبيراً عن المكانة الحقيقية للرجل الذى أحب الناس، فوجدنا أن الواجب يقتضينا أن نبادله حباً بحب، وإذا كان القدر قد شاء أن أكتب هذا التصدير فى اليوم الذى يوافق الذكرى الأولى لوفاته، فإن الشك لا يخالجنى فى أن روحه التى صعدت إلى باريها، سترفرف فى سعادة حين تدرك أن البذور قد أثمرت،وأن من أصدقائه وتلاميذه من أدرك ما أداه الرجل من أفعال واهتم بما أشاعه فى الناس من قيم المحبة والتسامح والوفاء.

والله هو الموفق للسداد

القاهرة فى ٢٨ يونيو عام ١٩٩٥م عاطف العراقى



الفصل الحادى والعشرون

أرسطو عند العرب

ونماذج من الأحكام الخاطئة

(نقد لمقالة بعنوان: معلم الفلسفة اليونانية

الأول أرسطو)

أرسطو عند العرب ونماذج من الأحكام الخاطئة

أعتقد من جانبى اعتقاداً لايخالجنى فيه أدنى شك أن الحديث عن أرسطو الفيلسوف اليونانى وبيان أثره على مفكرى العرب يعد من الجوانب الثقافية الهامة، وسواء اتفقنا مع أرسطو أم اختلفنا معه، وسواء كان الحديث عن فلسفته أو كان الحديث عن العلوم التى بحث فيها.

ومن هنا فقد سعدت بالكتابة عنه[1] من جانب الأستاذ جلال العشرى. ولكننى بقدر سعادتى بالمقالة إلا أننى فوجئت بالعديد من الأخطاء التاريخية والعلمية والمنهجية فى المقالة والتى أرجو أن يتسع صدر الكاتب الأستاذ جلال العشرى لها. إننى كمهتم بالدراسات الفكرية والفلسفية طيلة أكثر من أربعين عاماً، أجد واجباً علىّ التنبيه إلى بعض هذه الأخطاء كمجرد نماذج. وهذا إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على أنه من الخير كل الخير إذا أراد الكاتب أن يختار موضوعاً للكتابة فيه، فإنه ينبغى عليه أن يكون متخصصاً فيه محيطاً بكل أبعاده ومجالاته وذلك احتراماً من جانبه لآلاف القراء الذين قد سيطلعون على ما كتب. لا يصح إطلاقاً ولا يجوز أن يكتفى الكاتب منا بقراءة مجموعة من الصفحات المتناثرة من هنا وهناك، من هذا الكتاب أو ذاك ثم يزعم لنفسه أن لديه القدرة بعد ذلك على الكتابة فى موضوع من الموضوعات، بل إن من واجبه القراءة المتأنية الدقيقة فى المراجع والمصادر الدقيقة والكبرى وبعد ذلك يكون من حقه إفادة القراء وإشراكهم فى ثمرة إطلاعه. أقول هذا وأؤكد على القول به ولكن أكثرهم لا يعلمون.

---

(١) نقد لمقالة "معلم الفلسفة اليونانية الأول أرسطو كتبها الأستاذ جلال العشرى ومنشورة بمجلة الحرس الوطنى بالمملكة العربية السعودية (العدد ٣٥ - محرم ١٤٠٦هـ)

ومن جانبي أشير إلى مجموعة من الأخطاء التي من السهل أن يتعرف عليها أي دارس متخصص. وهذه الأخطاء لا تتعلق بمجرد اختلاف في وجهات النظر، إذ لكل كاتب الحق في إبداء وجهة نظره طالما أنه يقدم عليها الدليل تلو الدليل، ولكنها تتعلق – كما قلت – بأخطاء تاريخية ومنهجية وعلمية. وأقول باستمرار إن التنبيه إلى هذه الأخطاء لا يعني التقليل من المجهود الذي قام به كاتب المقالة.

أولاً: يقول الكاتب عن أرسطو ابتداء من عنوان مقاله، إنه معلم الفلسفة اليونانية الأول، وكان من الأصوب أن يقال عنه: المعلم الأول، فهذه هي العبارة الشائعة. فنحن نقول أرسطو: المعلم الأول ، والفارابي الفيلسوف الإسلامي، المعلم الثاني، ولا يخفى علينا أن القول عن أرسطو بأنه "معلم الفلسفة اليونانية الأول" قد توحي للقراء بأنه أول فيلسوف، في حين أن أول فلاسفة اليونان هو طاليس، وجاء بعد طاليس فلاسفة كثيرون كان أرسطو عالة عليهم، وإذا كان الكاتب مصراً على إطلاق هذا الوصف على أرسطو فإننا كنا ننتظر منه بيان أسباب ذلك. صحيح أننا نعلم أن كلمة الأول التي تطلق على أرسطو إنما تعني أساساً المنطق الذي تركه أرسطو لنا، ولكن فرق بين أن نقول عنه المعلم الأول وهذا هو الصحيح، وبين أن نقول عنه كما يذهب الكاتب بأنه معلم الفلسفة اليونانية الأول.

ثانياً: يبدو أن الكاتب يميل إلى العبارات الإنشائية الفضفاضة، فهو يقول إن أرسطو هو الفلسفة، والفلسفة هي أرسطو!!! هل هذا كلام؟ أرسطو أيها القراء الأعزاء كان عالة على كل الفلاسفة الذين سبقوه سواء اتفق معهم أم اختلف معهم ولم يتحرج أرسطو من ذلك حين ذكرهم في كل كتبه، فهل يصح إذن أن نقول إن أرسطو هو الفلسفة والفلسفة هي أرسطو: هل المقصود من الفلسفة، الفلسفة اليونانية، إذا كان ذلك ما يقصده الكاتب، فإن هذا يعد خطأ قلباً وقالباً. صحيح أن أرسطو من أكثر الفلاسفة شهرة، ولكن هل الشهرة هي المعيار، إن الشهرة عمياء. وفي تاريخ الفلسفة

اليونانية فلاسفة كثيرون كانوا أعظم من أرسطو وتأثيرهم على تاريخ الفلسفة الحديثة كان أعمق من أرسطو. بل إن تأثير أفلاطون – كما سنشير بعد قليل – على مفكرى العرب، قد لا يقل عن تأثير أرسطو عليهم، وهل يمكن أن نقلل من أهمية هرقليطس وديمقريطس على سبيل المثال. لا يوجد فيلسوف نقول عنه إنه هو الفلسفة، أو أن الفلسفة هى هذا الفليسوف، لأن كل فيلسوف يقول بآراء لا تعد مجرد نقل عن الفلاسفة الذين سبقوه وإلا لما كان فيلسوفاً. وعدد المذاهب الفلسفية يوازى عدد الفلاسفة وهذا يدلنا على أن كل فيلسوف إنما يتميز بخط فكرى معين ومحدد حتى لو كان داخلاً فى إطار مدرسة فلسفية. فهل يصح بعد ذلك كله أن يقول أحد إن الفلسفة هى أرسطو، أو أن أرسطو هو الفلسفة. من المؤسف له أننا تعودنا بوجه عام على العبارات الفضفاضة والتى إذا فتشنا عن مدلول لها لما وجدنا إلا سراباً. هل لا يوجد فى تاريخ الفكر الفلسفى، حتى اليونانى منه، إلا أرسطو حتى نقول عنه إنه الفلسفة، والفلسفة هى أرسطو. إنّ أخشى ما أخشاه أن يظن القراء من هذه العبارة التى يقول بها الكاتب، أنه لا يوجد فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى، أو حتى اليونانى، إلا أرسطو. إن أرسطو يا سادة كان عالة على من سبقوه ونكاد لا نجد عنصراً جديداً عند أرسطو، إلا ونرجعه إلى الذين سبقوه. هل يمكن أن ننسى أن منطق أرسطو نفسه إنما كان مستفيداً فى أكثر أبعاده من بارمنيدس وزينون الإيلى وكل فيلسوف منهما إنما كان سابقاً على أرسطو. هل يمكن أن ننسى أن أفلاطون إن هو الإستاذ أرسطو، وسيظل أرسطو هو التلميذ، وسيبقى أفلاطون هو "الأستاذ". ولا يمكن أن نفهم أى مجال من مجالات فلسفة أرسطو التلميذ، إلا بالرجوع إلى فلسفة أفلاطون الأستاذ. هل ينكر ذلك الأستاذ جلال العشرى. صحيح أن التلميذ قد اختلف مع أستاذه ولكن ألا توجد عناصر أفلاطونية عديدة عند أرسطو التلميذ. إننى

لم أجد طوال قراءاتى عبارة أعجب ولا أسخف من القول بأن أرسطو هو الفلسفة والفلسفة هى أرسطو.

وإذا كان قصد الكاتب فى عبارته تلك أن الفلسفة هى الفلسفة الإسلامية، فإن هذا غير صحيح وكم نجد - كما قلت - مؤثرات أفلاطونية بقدر ما نجد من مؤثرات ترجع إلى إطلاع العرب على فلسفة أرسطو. وإذا كان قصد الكاتب من عبارته أن أرسطو يمثل الفلسفة دون تحديد عصر معين، أى القول مثلاً بأن أرسطو هو الفلسفة طوال عصورها، فإن هذا القصد من جانبه، قد جانبه فيه الصواب. ألم يضع الكاتب فى اعتباره أن العلم الحديث لم ينشأ إلا بعد أن تم الكشف عن الأخطاء العديدة التى وقع فيها أرسطو، كما أن اتجاه الفلسفة الحديثة يعد مخالفاً تماماً لاتجاه أرسطو. هل نجد فى أى كتاب من الكتب العلمية الآن حديثاً عن العناصر الأربعة حديثاً عن ثبات الأرض فى مركز الكون، وحديثاً عن سقوط الجسم الثقيل قبل الجسم الخفيف؟ إن أكثر الآراء التى قال بها أرسطو، إن لم يكن كلها قد أصبحت الآن فى خبر كان، أى أصبحت مجرد تاريخ للفلسفة. بل إننا فى داخل إطار الفلسفة اليونانية نفسها قد نجد اتجاهاً علمياً عند الفيلسوف اليونانى ديمقريطس يفوق اتجاه أرسطو. لقد ميز ديمقريطس ربما لأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى بين ما هو كم وما هو كيف وفرقّ بينهما. والتفرقة بينهما تعد أساس العلم الحديث الذى يعد كماً وكماً فقط. ولهذا نجد العلامة أينشتين والعالم أنفلد فى كتابهما تطور علم الطبيعة يصفان فكرة ديمقريطس فى التمييز بين الكم والكيف، بأنها كانت فكرة تكشف رغم بدائيتها عن تصور عبقرى فذ. أبعد هذا كله نقول إن أرسطو هو الفلسفة والفلسفة هى أرسطو؟!!!

<u>ثالثاً</u>: يقول الكاتب فى مقالته إن أرسطو أول من كتب كما يكتب الأستاذ فرسائله منسقة الأجزاء وأبحاثه مقسمة الأبواب. وهذا القول إن كان صحيحاً فى بعض

جوانبه، إلا أننا لابد وأن نضع فى اعتبارنا أنه لا يوجد ربط ضرورى بين "الأستاذ" وبين أن تكون رسائله منسقة وبحوثه منسقة. إن الفلسفة تعد حواراً وليس من الضرورى أن تجيئ الفلسفة فى صورة الرسائل المنسقة والبحوث المقسمة الأبواب. وكم نجد أفكاراً غاية فى العمق والدقة والثراء والعبقرية عند مفكرين لا يسيرون على نظام الرسائل المنسقة، فهل نقول عنهم إنهم ليسوا بأساتذة؟ بل إن وصف رسائل أرسطو وكتبه بالتنسيق لا ينطبق على بعض كتبه. وما رأى الكاتب فى كتاب الميتافيزيقا أى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو؟.

رابعاً: يذكر الكاتب فى مقالته أن أرسطو قد تربع على عرش الفكر الفلسفى طوال العصور الوسطى. وهذه العبارة شأنها فى ذلك شأن الكثير من العبارات الموجودة فى المقالة تحمل فى طياتها حكماً خاطئاً كما تنطوى على المغالطة. إذا كان المقصود بالعصور الوسطى، الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، أى الفلسفة المدرسية، فإنه ليس من الصحيح القول بأن أرسطو قد تربع على الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، بل لابد أن نضع فى اعتبارنا وجود اتجاهات فلسفية عديدة فى العصور الوسطى تختلف تماماً عن اتجاه أرسطو، بل إن فيلسوفاً من فلاسفة العصر الوسيط، كالقديس بونافنتورا كان حريصاً على بيان الأخطاء العديدة التى وقع فيها أرسطو سواء من حيث الإتجاه العام أو من حيث الآراء الجزئية، ولم يتردد فى تفضيل أفلاطون على أرسطو. وإذا كان الكاتب يقصد القديس توما الأكوينى فإنه لا يمثل وحده فلسفة العصور الوسطى المسيحية، بل كثيراً ما اختلفت آراء توما الأكوينى مع آراء أرسطو اختلافات جذرية.

وإذا كان الكاتب يقصد من مصطلح العصور الوسطى، الفلسفة العربية أيضاً، فإن عبارته تكون أيضاً خاطئة. فمصطلح الفلسفة العربية يضم عادة بين جوانبه ثلاث دوائر أولى تمثل المتكلمين أى أصحاب الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة

وغيرهما. ودائرة ثانية تمثل فلاسفة العرب فى المشرق العربى كالكندى والفارابى وابن سينا وفى المغرب العربى كابن باجة وابن طفيل وابن رشد. ودائرة ثالثة تمثل صوفية الإسلام سواء اتجهوا إلى التصوف السنى كالغزالى، أو اتجهوا إلى التصوف الفلسفى من أمثال الحلاج ومحيى الدين بن عربى. وليس بصحيح إطلاقاً أن نقول إن الممثلين لهذه الدوائر كلها إنما كان مسيطراً عليهم فكر أرسطو. لقد تأثر بعضهم بالفيلسوف اليونانى أفلاطون وتأثر بعضهم الآخر بالفيلسوف اليونانى أفلوطين والذى أطلقوا عليه إسم الشيخ اليونانى. كما تأثر فريق منهم بأرسطو بطبيعة الحال، بالإضافة إلى تأثرهم بالدين الإسلامى تأثراً لا حد له، إذ أنهم من مفكرى الإسلام أولاً وقبل كل شئ. بل إننا نتحدث عن استفادة ابن سينا مثلاً من أفلاطون كما نتحدث تماماً عن استفادته من أرسطو. وهل من المعقول حين أجد ابن سينا يقدم لنا أدلة عديدة على خلود النفس فى عالم آخر، أن أقول إنه تأثر فى هذا المجال بأرسطو الذى لا نجد لديه أدلة مؤكدة على الخلود، أم أنه من الصواب أن أقول إنه تأثر فى هذا المجال بأفلاطون الذى كان حريصاً فى أكثر من محاورة من محاوراته على التأكيد على خلود النفس لأنها تختلف اختلافاً جوهرياً فى طبيعتها عن الجسم أو البدن.

وما يقال عن ابن سينا كمجرد مثال، يقال عن بعض صوفية الإسلام. إن من يبحث فى المصدر اليونانى للتصوف الفلسفى الإسلامى، إنما يقصد بذلك المصدر، فلسفة أفلوطين واتجاهه الروحانى، وخاصة فكرة الجذب عنده فأين إذن أثر أرسطو فى التصوف الإسلامى. بل إن متصوفاً كالسهروردى كان حريصاً على الهجوم على الإتجاه النظرى الفلسفى الأرسطى، أبعد هذا كله نقول إن أرسطو قد تربع على عرش الفكر الفلسفى طوال العصور الوسطى. إن هذه العبارة رغم صحتها من بعض جوانبها، إلا أنها تعد خاطئة إذا قلناها بإطلاق.

خامساً: يتعلق بما قلناه في النقطة السابقة، خطأ آخر وقع فيه كاتب المقالة. إنه يذكر أن السهروردى وابن عربى من المشائين العرب!!! إن الإتجاه المشائى أيها القراء الأعزاء يقصد به أساساً الإتجاه الأرسطى. فهل من المعقول أن أقول إن السهروردى وخاصة من خلال كتابه حكمة الإشراق، يعد من المشائين العرب، لقد كان حريصاً - كما قلت منذ قليل - على نقد بل رفض الإتجاه المشائى ابتداء من الصفحات الأولى من كتابه. كنت أرجو مخلصاً من كاتب المقالة قراءة كتاب حكمة الإشراق للسهروردى، وكتاب الفتوحات المكية لمحيى الدين بن عربى حتى يتبين له أن ما ذهب إليه لا يعد صحيحاً بأى حال من الأحوال والرجوع إلى الحق فضيلة. وإذا سلمنا بأنه قد أخذ هذا الرأى من بعض الكتب، فما أكثر الأخطاء التى نجدها عند نفر من الكتاب لا يكلفون أنفسهم مشقة الرجوع إلى المصادر الرئيسية، أى كتب المفكرين التى تركوها لنا، بل يكتفون بالتقاط بعض المعلومات المتناثرة من أفواه الناس.

سادساً: أجد نفسى مضطراً إلى القول بأن الأخطاء التاريخية فى مقالة الزميل العزيز، تعد كثيرة، وعلى سبيل المثال لا الحصر لانجد مراعاة للترتيب التاريخى.فهو يذكر الفلاسفة دون ترتيب تاريخى. فهو يذكر ابن رشد قبل ابن باجة والصحيح هو أن ابن باجة يعد سابقاً تاريخياً على ابن رشد، وابن رشد فى كتبه يذكر ابن باجة، فكيف يكون ابن رشد سابقاً على ابن باجة؟!! إن الترتيب التاريخى لفلاسفة المغرب العربى على النحو التالى: ابن باجة ثم ابن طفيل ثم ابن رشد والذى يعد آخر فلاسفة المغرب العربى.

مثال آخر للأخطاء التى وقع فيها كاتب المقالة: إنه يذكر فى مقالته أن ابن رشد توفى عام ٥٩٣هـ. والصحيح هو أن ابن رشد قد توفى عام ٥٩٥هـ وعلى وجه التحديد فى التاسع من صفر عام ٥٩٥هـ العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م. ولا أدرى

كيف وقع كاتب المقالة فى هذا الخطأ. إننا لا نجد كتاباً واحداً من كتب التراجم الموثوق بها قد ذكر أن ابن رشد توفى عام ٥٩٣هـ. ولو كان المؤلف كلف نفسه الرجوع إلى كتب التراجم وإلى ما كتب عن ابن رشد ومنها مئات الصفحات التى كتبتها عن ابن رشد سواء فى كتابى: "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" وكتابى: "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد" لكان قد جنب نفسه، وجنب القراء الوقوع فى هذه الأخطاء.

<u>سابعاً</u>: كان من المناسب، بل من الضرورى أن يشير كاتب المقالة إلى أسماء المراجع وأرقام الصفحات وذلك حين ذكره مجموعة من آراء المفكرين والمؤلفين. إن قارئ المقالة يجد الكثير من أقوال الفلاسفة دون أن يجد فى أكثر الأحيان، إشارة، مجرد إشارة إلى أسماء كتبهم ولا أرقام الصفحات.

<u>ثامناً</u>: يقول كاتب المقالة: يقرر باحثو الفلسفة الإسلامية أن فلاسفة الإسلام قد أنتجوا تفكيراً إسلامياً خالصاً أصيلاً. هذه العبارة التى يقولها كاتب المقالة فيها تعميم إلى أقصى درجة. من هم هؤلاء الباحثون؟ هل يستطيع كاتب المقالة أن ينكر وجود مجموعة كبيرة من المؤلفين قد ذهبوا إلى القول بعكس هذا الرأى تماماً. إن هذه العبارة التى يقولها كاتب المقالة تتنافى تماماً مع حديثه عن أرسطو عند العرب، إذ كيف يجمع المؤلف بين حديثه عن أثر أرسطو على مفكرى العرب وبين قوله بالأصالة الخالصة. وهل يعلم كاتب المقالة. أنه ليس فينا أصيل، بمعنى أن كل مفكر إنما يتأثر عادة بالمفكرين الذين سبقوه. والتأثر بالسابقين يعد ظاهرة صحية لا ظاهرة مرضية، وأرسطو نفسه قد تأثر بأكثر الفلاسفة الذين عاشوا قبله. إننى أذكر كاتب المقالة بما قاله الباحث الأمريكى ول ديورانت أثناء دفاعه عن كتاب الشفاء وكتاب القانون لابن سينا. يقول ديورانت: إن الكتاب المبدعين تمام الإبداع والأصلاء تمام

الأصالة لا يوجدون إلا فى مستشفيات الأمراض العقلية. وهذا القول من جانب ول ديورانت إنما يدلنا على أن التاثر يعد ظاهرة صحية لا ظاهرة مرضية.

تاسعاً: يذكر كاتب المقالة عن رينان قوله: إن الحركة الفلسفية فى الإسلام يبعى البحث عنها لدى الفرق الكلامية. العبارة صحيحة ولكن هل وضع كاتب المقالة فى اعتباره أن هذه العبارة لا صلة لها بالموضوع الذى يتصدى للبحث فيه، إذ أن أصحاب الفرق الكلامية، يوجد فرق بين منهجهم، ومنهج الفلاسفة، أى فلاسفة العرب.

إن العبارة التى يذكرها كاتب المقالة عن رينان Renan توقع القارئ فى حيرة شديدة، بل تؤدى إلى عكس المقصود تماماً. إن كاتب المقالة يدافع عن فلاسفة العرب الذين تأثروا بأرسطو، فهل يعلم كاتب المقالة أن العبارة التى قالها رينان فى كتابه "ابن رشد والرشدية" فيها طعن على فلاسفة العرب وذلك عن طريق بيانه أن الحركة الفلسفية فى الإسلام ينبغى أن نبحث عنها عند أصحاب الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة وليس عند فلاسفة الإسلام من أمثال ابن سينا وابن رشد وذلك نظراً لتأثر فلاسفة الإسلام تأثراً كبيراً بأرسطو، بل كانوا عالة عليه كما يقرر رينان نفسه.

عاشراً: يلاحظ القارئ للمقالة أن عنوانها غير محتواها. العنوان يبين لنا أن كاتب المقالة سيتحدث عن أرسطو، فى حين أن المقالة كلها تقريباً تدور حول بيان أثر أرسطو. لقد كان من الضرورى إذا كان كاتب المقالة مصراً على الحديث عن أثر أرسطو، أن يذكر فى الصفحات الأولى من مقالته أبرز جوانب فلسفة أرسطو، وعلم أرسطو، ثم يحدد لنا بعد ذلك مواضع الإتفاق ومواضع الإختلاف بين فكر أرسطو من جهة، وفكر مفكرى وعلماء العرب من جهة أخرى. بل إننا نجد كاتب المقالة يشير إلى مجموعة من الآراء التى قال بها مفكرو العرب ولا نجدها عند أرسطو. كما يتحدث حديثاً فجائياً عن أثر فلاسفة العرب مستعيناً فى ذلك بكتاب لعباس العقاد فى حين

نجد الكثير من الأخطاء فى بعض كتب العقاد التى يتصدى فيها للبحث فى أمور فلسفية.

أحد عشر: يفاجأ القارئ لمقالة الكاتب بالمبالغة فى بيان أثر أرسطو دون مبرر. وينبغى – كما قلت – ألا نلجأ فى أحكامنا إلى المبالغة بل لابد من التأنى والتمهل إذا أردنا أن نتوصل إلى أحكام صحيحة. وأرسطو الذى يتحدث عنه كاتب المقالة قد وقع فى العديد من الأخطاء التى تفوق، فى عددها الآراء الصحيحة التى استطاع التوصل إليها. ولكننا للأسف الشديد نجعل الشهرة هى المعيار، وكم أدت بنا الشهرة إلى الوقوع فى العديد من الأخطاء والأحكام غير الدقيقة.

اثنا عشر: يقول كاتب المقالة: حرص العرب على أن يصدروا عن الأصل اليونانى مباشرة. واعتقد من جانبى أن هذا القول يجانبه الصواب تماماً. إن حركة الترجمة التى بدأت بصورة بدائية فى العصر الأموى وبلغت قمة ازدهارها فى العصر العباسى كانت تتمثل فى نقل الكتب اليونانية من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية، ثم يتم النقل من اللغة السريانية إلى اللغة العربية ولكن بعد ذلك نجد أن كتب التراث اليونانى قد تم نقلها بصورة مباشرة من لغتها الأصلية إلى اللغة العربية. فكيف إذن نقول إن العرب قد حرصوا على أن يصدروا عن الأصل اليونانى مباشرة. لقد وقعت العديد من الأخطاء نتيجة عدم النقل نقلاً مباشراً. وما رأى كاتب المقالة فى كتاب أثولوجيا أرسطو، أى كتاب الربوبية لأرسطو، والذى نسب خطأ إلى أرسطو فى حين أنه مقتطفات من كتاب التاسوعات لأفلوطين وعلى وجه التحديد مقتطفات من التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة. وما رأى كاتب المقالة فى العديد من الكتب التى نسبت، خطأ إلى أرسطو ثم تبين بعد ذلك أنها ليست لأرسطو. وما رأى كاتب المقالة فى خلط فلاسفة العرب بين العديد من المدارس الفلسفية اليونانية. إن هذه كلها أمثلة تبين لنا أن العرب فى بعض الأحوال لم يكونوا

حريصين على النقل من اللغة اليونانية مباشرة. بل ما رأى كاتب المقالة فى أن مفكرى عصر النهضة قد حرصوا على الرجوع إلى كتب أرسطو بلغتها اليونانية بعد أن أدركوا أن بعض مفكرى العرب قد وقعوا فى العديد من الأخطاء المتعلقة بكيفية فهم الآراء الحقيقية لأرسطو وذلك نتيجة لعدم رجوعهم فى بعض الأحيان إلى الأصل اليونانى مباشرة.

ومهما يكن من أمر، فإن ما أشرت إليه لا يقلل من الجهد الذى قام به كاتب المقالة فى حديثه عن أثر أرسطو عند العرب. وكل ما قصدت إليه هو الإشارة إلى مجموعة من الأخطاء حتى يدرك القراء الأعزاء وجه الصواب وحتى يدركوا أيضاً أننا معشر الكتاب والمؤلفين نسعى إلى البحث عن الحقيقة احتراماً من جانبنا لعقولهم وأذهانهم وإرضاء لضمائرنا العلمية.



الفهرس

كتب للمؤلف

- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – القاهرة – دار المعارف – الطبعة السادسة.
- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – القاهرة – دار المعارف – الطبعة الثانية.
- مذاهب فلاسفة المشرق – القاهرة – دار المعارف – الطبعة الحادية عشر.
- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية – القاهرة – دار المعارف – الطبعة السادسة.
- ثورة العقل فى الفلسفة العربية – القاهرة – دار المعارف – الطبعة السابعة.
- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – القاهرة – دار المعارف – الطبعة الثالثة.
- الفلسفة الإسلامية – دار المعارف.
- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر – القاهرة – دار قباء – الطبعة الثانية.
- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل – القاهرة – دار الرشاد.
- الفلسفة العربية (مدخل جديد) دار لونجمان.
- محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب – القاهرة – جامعة القاهرة – فرع الخرطوم.
- محاضرات فى الفلسفة الإسلامية – القاهرة – معهد الدراسات الإسلامية.
- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية – القاهرة – دار قباء (أربعون عاماً من ذكرياتى مع فكره التنويرى).
- الأصول والفروع لابن حزم – تحقيق بالاشتراك – دار النهضة العربية.
- الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده – تحقيق ودراسة نقدية الطبعة الثانية – دار قباء – القاهرة.
- رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده – تحقيق وتصدير – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة.
- يوسف كرم مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة – كتاب تذكارى – إشراف وتصدير المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة.

- الدكتور أبو الوفا التفتازانى - كتاب تذكارى - إشراف وتصدير - دار قباء - القاهرة.
- الشيخ مصطفى عبد الرازق - كتاب تذكارى - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.
- محمد اقبال وقضية التجديد (ضمن كتاب عن محمد اقبال - القاهرة - مكتبة مدبولى)
- تصدير لكتاب الدكتور عثمان أمين (محمد عبده رائد الفكر المصرى) القاهرة - المجلس الأعلى للثقافة.
- دراسات فى الكتب التذكارية التى صدرت عن د. إبراهيم مدكور، و د.عثمان أمين. وأحمد لطفى السيد، د. شوقى ضيف، والشيخ محمد عبده، د. توفيق الطويل، د. زكى نجيب محمود (جامعة الكويت)، د. زكى نجيب محمود (المجلس الأعلى للثقافة) د. على سامى النشار، والفيلسوف ابن رشد، ويوسف كرم، د. محمد عبد الهادى أبو ريدة.
- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة - القضايا والمشكلات - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية.
- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة -"كتب وشخصيات جـ١" - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية.
- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة - "كتب وشخصيات جـ٢" - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية.

ويصدر قريبا للمؤلف:

- هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة؟
- نحن والتراث.
- ابن باجة فيلسوفاً مغترباً.
- ثقافة النور وخرافة الظلام.
- كتاب تذكارى عن الأب الدكتور جورج قنواتي (إشراف وتصدير).
- كتاب تذكارى عن الدكتور زكى نجيب محمود (إشراف وتصدير).

أصدارات دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

اسم الكتاب	اسم المؤلف	اسم الكتاب	اسم المؤلف
ثورة النقد فى عالم الأدب	د. عاطف العراقى	نظرية الوظيفية بالعمائر الدينية	د. محمد عبدالستار
والفلسفة والسياسة		دراسات فى تاريخ العربى الحديث	د. صلاح هريدى
(القسم الأول)		أخناتون	أ. بيومى قنديل
ثورة النقد فى عالم الأدب	د. عاطف العراقى	شرح الكافية الشافية	د. فتوح خليل
والفلسفة والسياسة		الأعلم الشنتمرلى	د. فتوح خليل
(القسم الثانى) (جـ١)		الكتابة العربية الصحيحة	د. على علام
ثورة النقد فى عالم الأدب	د. عاطف العراقى	شعراء فرسان تحت راية الإسلام	د. على علام
والفلسفة والسياسة		العلاقات الإنسانية فى	د. أحمد إبراهيم
(القسم الثانى) (جـ٢)		المؤسسة التعليمية	
الأحكام التقويمية فى الجمال والأخلاق	د. رمضان الصباغ	قراءات فى التعليم من قبل وبعد	د. عبد الجواد بكر
فلسفة الفن عند سارتر	د. رمضان الصباغ	الجامعة والسياسة فى مصر	د. السيد الخميسى
العلم عند العرب	د. رمضان الصباغ	التربية والمدرسة والمعلم	د. السيد الخميسى
النظرية الخلقية عند أبى	د. سناء خضر	قراءات وأدباء معاصرون	أ. محمود عبدالوهاب
العلاء المعرى		مقالات نقدية	أ. محمود عبد الوهاب
الفلسفة الحديثة من	د. إبراهيم مصطفى	الطفل مبدعاً	د. أحمد زلط
ديكارت إلى هيوم		مدخل إلى علوم المسرح	د. أحمد زلط
نقد المذاهب المعاصرة	د. إبراهيم مصطفى	قراءة نقدية فى الأدب	د. أحمد زلط
الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو	د. مدحت محمد نظيف	تكنولوجيا أدب الأطفال	أ. أحمد شبلول
الحرية فى الفلسفة اليونانية	د. محمود مراد	أدباء الأنترنت أدباء المستقبل	أ. أحمد شبلول
من فلاسفة السياسة فى القرن العشرين	د. نصار عبد الله	من وحى المساء	د. حسين على
مترجمو وشراح أرسطو	د. محمد فتحى	دراسات نقدية فى أدبنا المعاصر	د. حسين على
أبن باجة واراؤه الفلسفية	د. زينب عفيفى	فلسفة الفنون فى الإسلام	أ. محمد عبدالواحد
أشكالية التاويل بين كل	د. أحمد عبدالمهيمن	الثقافة العربية ومستقبل الحضارة	أ. محمد عبدالواحد
من الغزالى وابن رشد		الإحساس بالجمال فى ضوء القران	أ. محمد عبدالواحد
المنفعة الفردية عند توماس هوبز	د. نجاح موسى	العسكرية المصرية	أ. محمد عبدالواحد
عمارة سدوس التقليدية	د. محمد عبدالستار	الحديث النبوى	د. صابر عبد الدايم
مدينة ظفار بسلطنة عمان	د. محمد عبدالستار	أدارة الفنادق والقرى السياحية	د. ياسين الكحلى

أصدارات دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

اسم الكتاب	اسم المؤلف
نقد الشعر العربى المعاصر دراسة جمالية	د. رمضان الصباغ
عناصر العمل الفنى	د. رمضان الصباغ
فى التفسير الأخلاقى والاجتماعى للفن	د. رمضان الصباغ
فى فلسفة العلوم	د. إبراهيم مصطفى
تاريخ النساء الفلاسفة	د. محمود مراد
دراسات فى الفلسفة الآخلاق والسياسة والقانون	د. نصار عبد الله
رموز الصحافة ورموز السياسة وهوم أخرى	د. نصار عبدالله
الفكر اليوتابى	د. عصام عبدالله
الاتجاه التجريبى	د. محمود محمد على
فكرة التنوير بين أحمد لطفى السيد وسلامة موسى	د. عصمت نصار
قراءات وأدباء معاصرة	د. محمود عبد الوهاب
الفتوة فى الإسلام	د. عبد العزيز محمد
فى الشعر الحديث المعاصر	د. مصطفى عبد الشافى
ملامح من عالمهم القصص	د. مصطفى عبد الشافى
المنشآت المائية فى مصر	د. سامى نوار
إدارة الإقسام ومراقبة الأغذية بالفنادق	د. سيد نجم

اسم الكتاب	اسم المؤلف
الشاعر والتراث	د. مدحت الجيار
تشنيف السمع بانسكاب الدمع	د. محمد عبلى داود
الدكتاتورية المسأساة والتاريخ	محمد عبد الواحد
حاضر الثقافة فى مصر	أ. بيومى قنديل
د. محمد حسين هيكل بين الحضارتين الإسلامية والغربية	د. أحمد زلط
معجم الطفولة	د. أحمد زلط
حقوق الإنسان ووجباته فى الإسلام	أسامة الإلفى
القصص الشعبى العربى	مرسى الصباغ
قصائد وشعراء	عبد اللطيف زيدان
أدباء الأطفال فى الوطن العربى	أحمد شبلول
ومضات إسلامية فى الشعر العربى	أحمد مبارك
رؤية إسلامية فى الأدب والثقافة	أحمد مبارك
شعراء وتجارب	د. صابر عبد الدايم
الأدب العربى الحديث	د. حسين على و أحمد زلط
البناء الطبقى فى الريف المصرى	د. محمد على سلامة
إذهب حيث يقود قلبك	إمانى حبشى
توت عنخ أمون	سهير المصادفة